

CULTURA POLÍTICA Y PERDÓN

ADOLFO CHAPARRO
EDITOR ACADÉMICO

Con escritos de:

Adolfo Chaparro
Alejo Vargas Velásquez
Alfredo Goldsmith
Antanas Mockus
Arturo Laguado
Camila de Gamboa
Carlos Monsiváis
Christian Shumacher
Darío Botero
David Crocker
Fabio López de la Roche
Fernando Garavito
Francisco de Roux S.J.
Gustavo Petro
Jacques Derrida
Jorge Orlando Melo
Julián Zapata
Marco Gerardo Monroy Cabra
Oscar Mejía Quintana
Oscar Lara Melo
Pablo de Greiff
Roberto Pineda Camacho



Universidad del Rosario
Escuela de Ciencias Humanas



COLECCIÓN TEXTOS
DE CIENCIAS HUMANAS



UR

Cultura política y perdón

Cultura política y perdón

Adolfo Chaparro Amaya
Editor



COLECCIÓN TEXTOS DE CIENCIAS HUMANAS

© 2007 Editorial Universidad del Rosario

© 2007 Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario,
Escuela de Ciencias Humanas

© 2007 Adolfo Chaparro Amaya, Darío Botero, Pablo de Greiff, Francisco de Roux,
Camila de Gamboa, Fernando Garavito, Alfredo Goldsmith, Arturo Laguado,
Oscar Lara Melo, Fabio López de la Roche, Oscar Mejía Quintana, Jorge Orlando Melo,
Antanas Mockus, Marco Gerardo Monroy Cabra, Carlos Monsiváis, Gustavo Petro,
Roberto Pineda Camacho, Germán Pinilla, Christian Schumacher,
Alejo Vargas Velásquez, Julián Arturo Zapata Feliciano

© 2007 Consuelo Pabón por la traducción del texto "La ceguera necesaria"

ISBN: 978-958-9203-83-5

Primera edición: Bogotá, D.C., abril de 2002

Segunda edición: Bogotá, D.C., abril de 2007

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario

Corrección de estilo: Leonardo Holguín Rincón

Diagramación: Ángel David Reyes Durán

Diseño de cubierta: Jorge Valencia

que pertenece a la serie *Los espíritus de la selva*

Impresión: Javegraf

Editorial Universidad del Rosario

Calle 13 No. 5-83 Tels.: 336 6582/83, 243 2380

editorial@urosario.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo
escrito de la Editorial Universidad del Rosario.

Cultura política y perdón / Editor: Adolfo Chaparro Amaya.—Escuela de Ciencias Humanas.

Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2007.

282 p.—(Colección Textos de Ciencias Humanas).

ISBN: 978-958-9203-83-5

Ciencia política / Cultura política - Colombia / Valores sociales / Perdón / Venganza /

Solución de conflictos - Colombia / I. Título / II. Serie.

303.69861 SCDD 20

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

Contenido

Prólogo	10
Adolfo Chaparro Amaya	

Primera parte EL PRE-TEXTO

Capítulo 1. Política y perdón	21
Entrevista a <i>Jacques Derrida</i>	
Capítulo 2. Debate sobre el texto de Derrida	45
Pablo de Greiff, David Crocker y Oscar Mejía Quintana	

Segunda parte LA TRADICIÓN

Capítulo 3. Hacia una cultura del perdón	60
Christian Schumacher	
Capítulo 4. La práctica del perdón en el judaísmo, el cristianismo y el islam	69
Alfredo Goldsmith, Germán Pinilla Imam y Julián Arturo Zapata Feliciano	
Capítulo 5. La cultura del perdón como factor de construcción social ...	81
Oscar Lara Melo	
Capítulo 6. Venganza y transformación. Notas para una antropología de la venganza	89
Roberto Pineda Camacho	

Capítulo 7. Venganza y cultura en Bogotá	97
Arturo Laguado	
Capítulo 8. El perdón jurídico a la luz de la Constitución colombiana y del derecho internacional	107
Marco Gerardo Monroy Cabra	
Capítulo 9. El perdón de los que sí saben lo que hacen	121
Carlos Monsiváis	

Tercera parte LO IMPERDONABLE

Capítulo 10. El perdón: entre razón y no razón	135
Darío Botero	
Capítulo 11. Por la calle del medio.....	143
Fernando Garavito	
Capítulo 12. La ética del perdón.....	148
Camila de Gamboa	
Capítulo 13. La obligación moral de recordar	160
Pablo de Greiff	

Cuarta parte LOS ESCENARIOS DEL PERDÓN

Capítulo 14. Perdón y procesos de reconciliación	176
Jorge Orlando Melo	

Capítulo 15. Castigo, perdón y reconciliación. El caso de Sudáfrica.....	196
David Crocker	
Capítulo 16. Reflexiones acerca del perdón y la amnistía en conflictos internos armados	218
Alejo Vargas Velásquez	
Capítulo 17. Una opinión pública sólida para la reconciliación y la reconstrucción nacional	227
Fabio López de la Roche	
Capítulo 18. Proceso de paz y construcción de región	235
Francisco de Roux, S.J.	
Capítulo 19. Lo público en la cultura del perdón	245
Antanas Mockus	
Capítulo 20. El Perdón es solidaridad	254
Gustavo Petro	
Capítulo 21. Ética y pragmática del ser enemigo	258
Adolfo Chaparro Amaya	

Prólogo

Adolfo Chaparro Amaya

El perdón, dice Derrida, se ha universalizado como práctica, como creencia y como concepto. Está en el horizonte de toda geopolítica, en el fondo de la juridicidad sobre pena de muerte, derechos humanos, crímenes de lesa humanidad y, especialmente, en los procesos de reconciliación y terapia colectiva que acompañan los más diversos conflictos en todo el mundo.

Colombia cuenta con una corta pero intensa formación católica que ha irradiado la cultura del perdón a las instituciones básicas, las costumbres políticas y las prácticas económicas. Sin embargo, sólo un análisis crítico de la propia tradición nos da luces para entender cómo el perdón pasa de ser una práctica común a una suerte de imposible que pone en abismo los afectos, las relaciones sociales, los proyectos políticos e incluso las discusiones científicas e intelectuales.

Por otra parte, el perdón ha terminado siendo un pretexto para obviar las instancias –no sólo jurídicas– que están autorizadas para dirimir sobre las reglas básicas de convivencia entre los individuos, entre las comunidades, entre estas y las instituciones del Estado. El resultado de esta práctica de "el que peca y reza empata" ha sido una proliferación insospechada de ilegalismos que parecen ya inherentes al desarrollo del país.

Los más optimistas dirán que el país ha sabido manejar la ilegalidad, la guerra y el conflicto social como un mal necesario de los procesos de modernización –"el país va mal pero la economía va bien". Los más pesimistas piensan que el maremagnum de la guerra hará que lo imperdonable se traduzca en lo inexpiable, lo impagable, lo no negociable a nivel jurídico, socioeconómico, político. Los más realistas consideran que, sin desconocer a la víctima como última instancia del perdón, lo imperdonable no debe impedir procesos, juicios, reparaciones, surgidas de un acuerdo mediado por el Estado.

Nuestra intuición es que, allá de las mediaciones institucionales, es necesario encontrar formas compartidas de racionalidad –el proyecto de nación, un cierto consenso sobre política social y poder político, la evaluación histórica del

conflicto, los principios del derecho internacional humanitario— para impedir que lo imperdonable se confunda con lo incomprensible.

A fin de explorar ese cruce de perspectivas, el V Diálogo Mayor convocó a investigadores, negociadores, representantes de la sociedad civil y académicos a presentar puntos de vista que nos permitieran aclarar las dimensiones del perdón como concepto y como cultura, pero también acerca de la incidencia del perdón en las consideraciones sobre la guerra y sobre el proceso de paz. En otros términos, se trataba de discutir los límites del perdón en relación con la diversidad de puntos de vista acerca de los mínimos jurídicos, políticos y económicos de una convivencia democrática hacia el futuro.

Puestos en la tarea de publicar las intervenciones del evento en una memoria escrita, decidimos replicar, con algunos ajustes y variaciones, los tres tópicos planteados en el evento —la tradición, lo imperdonable, los escenarios del perdón— como ejes temáticos del libro. La mayoría de los textos fueron escritos desde un comienzo como artículos, en caso contrario, los ponentes aceptaron pacientemente la idea de escribirlo a partir de su intervención. Dado que los invitados proceden tanto de la academia como de la acción social y de la vida pública, ha sido muy difícil unificar el estilo. Esperamos que esa multiplicidad de tonos, más que una objeción, sea un ejemplo de la articulación posible entre los productores de conocimiento, los investigadores insertos en el conflicto y los responsables de las políticas públicas.

Veamos el desarrollo del texto. De entrada, no es fácil encontrar los hilos que teje el perdón entre la política y la cultura. En este sentido, el título del libro es más una invitación al pensamiento que una confirmación de procesos históricos incorporados al comportamiento colectivo. Sin embargo, podemos suponer, por vía negativa, a punta de contraejemplos y experiencias amargas, que la pretensión de separar lo religioso, lo cultural, lo académico de la política ha terminado por convertir a la política misma en un negocio entre amigos —sean de la democracia o de la dictadura— más que en una auténtica preocupación por los asuntos de la *polis*.

A nuestro juicio, el valor de la entrevista de Michel Wieviorka a Derrida, *Política y perdón*, traducida por nosotros para la ocasión, es justamente la reformulación de lo político desde lo personal, lo cultural, lo religioso y lo puramente conceptual como dimensiones que aclaran el carácter incondicionado del perdón.

Dado que esta entrevista fue la inspiradora del evento y, además, sirve de pretexto a las discusiones de fondo que pueda suscitar el libro, le hemos reservado un carácter introductorio. Al deconstruir la tradición religiosa de la práctica del perdón, Derrida pone en evidencia la carga semántica que une nuestro discurso sobre Derechos Humanos con esa tradición. En el horizonte de su definición última, justificamos los derechos inalienables del hombre y de los individuos, por un recurso a *eso* que en el hombre habría de sagrado y que lo asemeja a Dios. Pero en lugar de sacar conclusiones teológicas o humanistas, Derrida descubre allí un polo puramente personal, irreducible a cualquier mediación institucional, que hace de la víctima la última instancia “autorizada” a otorgar el perdón. Esta tensión, radicalmente paradójica, que nos obliga a pensar el perdón en el límite de lo imperdonable tiene una doble función que resulta especialmente valiosa en un proceso de paz: (i) descubrir las huellas históricas que alimentan el conflicto, los intereses reales que están en juego a la hora de negociar, los caminos pragmáticos que conducen a la reconciliación, al tiempo que, (ii) teniendo como límite ético la noción de un perdón puro e incondicional, podemos criticar los vacíos, las componendas, los simulacros de un perdón ceñido a la *realpolitike*.

Una aclaración. El estilo aporético –a menudo cargado de connotaciones en serie y lleno de umbrales disciplinarios que se intersectan indefinidamente– con el que Derrida aborda los problemas filosóficos le ha creado un aura de ilegibilidad. De ahí la invitación a Pablo de Greiff, David Crocker y Oscar Mejía Quintana para aclarar el texto desde otras corrientes de la filosofía política. Cada uno de ellos tiene sus propias objeciones, pero en el fondo coinciden en un punto: ya sea por el carácter excesivamente purista de su concepción del perdón, sea por la dificultad de articularlo al castigo o por la ausencia de un lenguaje propositivo que tenga en perspectiva la construcción de un (nuevo, verdadero, auténtico) Estado de derecho, en últimas, por su irreductibilidad a los procesos pragmáticos, el discurso de Derrida les resulta inadecuado. La pregunta, que se plantea en el libro, es si esta inadecuación no resulta necesaria para darle a la cultura, a la filosofía y a cada individuo un papel más activo en procesos que de otra manera quedarían en manos de juristas, políticos y economistas.

La segunda parte del libro intenta responder a esta inquietud por la tradición del perdón en nuestra cultura. Christian Schumacher hace la presentación genealógica del problema, su vínculo inicial con lo biológico y lo religioso, los

grandes cambios que ese perdón religioso sufre por el desarrollo del derecho en las sociedades modernas, y lo que ese desarrollo implica en la “educación sentimental” de los pueblos. A continuación, pensamos que era útil describir las prácticas de tradiciones religiosas que apelan claramente al perdón como núcleo de su doctrina, recurriendo a los testimonios del rabino Alfredo Goldsmith, de monseñor Germán Pinilla y del imam Julián Zapata. En esa línea, el ensayo de Oscar Lara logra establecer los términos de una aproximación histórica entre el perdón de cuño católico-cristiano y las políticas sociales que siempre preocuparon a la Iglesia, señalando los efectos críticos de esta concepción en el Estado y en las instituciones. Al final, deja entrever que el perdón –concebido como un tipo de equilibrio que sobreviene cuando las sociedades castigan el exceso de poder y de riqueza– puede servir como instrumento de una negociación que se plantee resolver el conflicto a través de políticas más audaces en términos de justicia y solidaridad social.

Ahora bien, si pensamos el perdón en términos paradójicos, la venganza resulta mucho más significativa al hacer el diagnóstico de la violencia en estas sociedades. Allí donde el perdón opera como comportamiento ideal para resolver diferencias o propicia, por la vía del bolero y la canción ranchera, toda clase de exabruptos del imaginario amoroso, allí mismo, según Carlos Monsiváis, la venganza se revela como un mecanismo de justicia privada o como un intento desesperado de conjurar la impunidad económica y social. Con un desborde de citas literarias y un análisis sutil de los vericuetos de la moral popular, Monsiváis logra poner al descubierto las fuentes de nuestra verdadera “ilustración”, al tiempo que denuncia el perdón como una coartada de los latinoamericanos para reincidir en una falsa ignorancia sobre el efecto catastrófico de sus “pecados”.

En un plano sociológico, enfocado en la violencia de proximidad, Arturo Laguado considera que la venganza también puede ser leída como una suerte de vínculo afectivo arraigado en el machismo y en la noción de honor, que denota la carencia de instituciones intermedias y que motiva gran parte de los homicidios “culturales”, no políticos, en Bogotá.

Sin embargo, así como hay un aspecto legitimador de la violencia en el perdón, habría una dimensión “positiva” de la venganza. Siguiendo a Roberto Pineda Camacho podemos describir la venganza como un patrón de organización social de la guerra en comunidades de origen amerindio, como los Tupinamba en Brasil

o los Uitoto en Colombia. En vez de estigmatizar a priori la venganza, Pineda descubre allí ciertos principios de relación social con el afuera de la comunidad. La violencia, en estos casos, no desaparece en el ideal de una sociedad utópica, sin conflictos, sino que está mediada por la capacidad de transformación mágica de los guerreros en seres –espíritus y/o animales– devoradores por excelencia, y por complicados ritos que hacen de la guerra un acontecimiento del que participa toda la comunidad.

El cierre jurídico de la primera parte está a cargo de Gerardo Monroy Cabra. Se trata de una reconstrucción minuciosa del concepto de perdón en términos jurídicos desde sus primeras aplicaciones en el derecho romano y en el derecho “divino” de los reyes en el Medioevo hasta las discusiones recientes de los altos tribunales, en vías de su posible aplicación a los delitos políticos y a los delitos de lesa humanidad.

La tercera parte del libro resulta más compleja, dado que indaga lo imperdonable como un límite pragmático, moral y conceptual del perdón. En efecto, para Darío Botero, siguiendo la tradición que desde los griegos va hasta Nietzsche, el perdón no tiene justificación moral ni se puede promover como una virtud, a riesgo de corromper otras virtudes, como el valor y la justicia. Más aún, desde Spinoza, el perdón no sería más que una de las pasiones tristes, menos que una pasión, una zona de tránsito entre el amor y el odio que sirve, básicamente, de instrumento político. Aunque discrepo de esta interpretación, y de la plausibilidad de los argumentos que ligan a Nietzsche con la defensa del Estado de derecho como último garante de la venganza “necesaria” contra todos los que merecen el castigo por sus crímenes contra la sociedad –lo cual de por sí ya es un poco vago, aunque suponemos que se trata indistintamente de delincuentes, guerrilleros y paramilitares–, considero que el análisis de Botero plantea objeciones fundamentales a la adopción de un perdón ingenuo, que se preste a ciertas manipulaciones del sentimiento cristiano y de la voluntad popular. A cambio, propone una defensa a ultranza del Estado social de derecho y, sobre todo, una reconversión ética y vital de los colombianos para que asuman la responsabilidad profunda que cada quien tiene de sus actos.

Estos presupuestos podrían ser aceptados por Gustavo Gallón, al criticar severamente todo proceso de paz que ignore las nociones y la práctica social de la justicia, la indagación de la verdad y la reparación. Su posición es que la paz

verdadera sólo es posible por la aplicación, y no por la elusión, de la justicia, sin ningún atenuante, en particular en lo que concierne a los crímenes de lesa humanidad. La misma posición adopta Garavito aunque, a su juicio, el “acusado” principal respecto de la guerra como debacle económica y social es la clase política, de la misma manera que los responsables del estado de ignorancia en que se reproduce la violencia son los medios por su falta de independencia y su renuencia a abandonar el inmediatismo de la información, esto es, por su falta de compromiso a la hora de propiciar el análisis y la reflexión colectiva sobre las verdaderas causas de la guerra.

En ese consenso sobre lo imperdonable resulta interesante el texto de de Greiff acerca del “deber de recordar”. El dilema no está, dice de Greiff, entre la memoria y el olvido, entre la responsabilidad con el pasado y la necesidad de construir un futuro que parta de otros parámetros distintos a la retaliación y la venganza, sino en la exigencia ética de propiciar en el presente un espacio para el debate público en el cual la memoria y el olvido, con todo lo que implican a nivel de juicio y de castigo, de reconocimiento y reparación, de monumento y de repudio, respondan a una ética política y a un lenguaje que la sociedad en su conjunto tiene el deber de asumir. Quedan varias preguntas sobre las condiciones de posibilidad de ese debate en nuestra circunstancia, pero también la certeza de que no se puede hacer de la memoria y del olvido una valoración escencialista, sea para insistir en una rememoración exhaustiva del horror en nombre de las víctimas o para abrir la puerta a la impunidad en nombre del futuro.

La última parte del libro es un intento por otear las salidas al conflicto a partir de distintos escenarios que pueden servir de referencia para una política de reconciliación. La presentación que hace Jorge Orlando Melo señala otras perspectivas culturales para interpretar el sentido político y social del perdón, luego analiza varios procesos de transición y por último saca conclusiones sobre el caso colombiano. Es un texto de historiador, documentado e inteligente, que analiza cuidadosamente las paradojas de un eventual proceso de reconciliación en nuestro país, y que no se puede resumir en un párrafo. Sólo quisiera resaltar la eficacia “pedagógica” de su análisis sobre la transición española hacia la democracia; en él muestra las consecuencias de un olvido asumido por “toda” la sociedad en relación con los crímenes de la dictadura, como ejemplo de impunidad aceptada socialmente, en contraste con casos de judicialización exhaustiva de la historia.

La conclusión es que es necesario asumir los retos de cada sociedad frente a situaciones de transición, sin olvidar que a menudo el perdón simplemente traduce la impotencia de los débiles.

A continuación, el análisis de David Crocker sobre el caso de Sudáfrica resulta especialmente pertinente para el caso colombiano. Normalmente, se considera que la política de la Comisión de Verdad y Reconciliación, liderada por el obispo Desmond Tutu, puede ser un modelo a seguir. Sus principios parecen sólidos: castigar a los líderes que han cometido delitos de lesa humanidad, propiciar la confesión de los delitos antes que su judicialización, proteger la armonía del tejido social (*ubuntu*), privilegiar el presupuesto para la reconstrucción sobre los costos de los procesos jurídicos y del castigo. Para Crocker este modelo falla, básicamente, en dos aspectos. El primero tiene que ver con la flexibilidad en el castigo a crímenes atroces. El resultado, dice, es la impunidad y el escepticismo que genera a futuro una sociedad donde las víctimas no terminan de ser reconocidas como tales, en tanto los victimarios siguen gozando de sus derechos. No hay un equilibrio entre el daño causado y el castigo. Con el pretexto de cortar la cadena de la venganza se inhiben los mecanismos que la sociedad necesita para garantizar los derechos de cada individuo. El otro punto crítico es la desconfianza hacia las bondades del *ubuntu*. El argumento de Crocker está basado en un criterio jerárquico que pone lo político y lo jurídico por encima de lo antropológico, tratando de demostrar que la superación del conflicto implica poner en el debate público la misma tradición, de modo que no haya, de entrada, más autoridad que la que ha sido aceptada y acordada libremente en los principios democráticos del Estado de derecho. En muchos casos, insiste, por proteger la tradición del *ubuntu* se violan derechos individuales, se suspende un proceso justificado o se legitima la convivencia enfermiza entre víctimas y victimarios. El asunto, finalmente, es no sobrevalorar el *ubuntu*, y tampoco subestimar los efectos socializadores de un castigo justo y eficaz, capaz de fortalecer las nuevas instituciones.

Puedo suponer que, con matices, la mayoría de los ponentes está de acuerdo con Crocker. Salvo que, en nuestro caso, el expediente de una Comisión como la de Sudáfrica no es una opción plausible, por la desconfianza en instancias neutrales y por la multiplicidad de factores que alimentan el conflicto. Al mirar esa multiplicidad de factores sobresalen otros escenarios que muestran la necesidad de activar el proceso de paz interviniendo directamente en la cultura, el manejo

de los medios o la economía. En ese sentido, el problema que plantea Antanas Mockus deja entrever, a nivel micro, las tensiones entre la cultura, la moral y la regla a la hora de incentivar un determinado sentido de lo público que pudiera ser asumido por toda la comunidad. Por mi parte, tengo reservas con los presupuestos normativos de la argumentación –que tiende a privilegiar la ley, en un sentido kantiano, sin considerar factores estructurales de exclusión–, pero el análisis deja entrever cómo esa disociación entre cultura, regla y moral convierte el perdón en una forma consuetudinaria de aprobación de comportamientos que afectan el conjunto de la sociedad. Como dice Mockus, nos consideramos autónomos respecto de nosotros mismos, pero no otorgamos esa misma condición a los otros. Por eso, las transgresiones al bien común generan complicidad o rechazo radical, pero no formas de reconocimiento de la falta que hagan del ‘pedir perdón’ un mecanismo de civilidad y una opción reparativa –que supone, pero no se reduce a lo jurídico– para los funcionarios y ciudadanos responsables de atentar contra lo público. El artículo de Carlos Ossa es un caso paradigmático para aplicar esa pregunta por la ética de lo público. En principio parece un informe respecto a los crímenes contra el erario público, de los cuales hace un recuento cuidadoso para mostrar su relación indisoluble con la administración estatal. Pero al dejar abierta la posibilidad del perdón –por razones políticas que no se encarga de precisar– coloca la corrupción en un plano de negociación semejante al de otras fuerzas contra o paraestatales sólo que, en este caso, incrustadas en el funcionamiento mismo de la institucionalidad.

En una perspectiva macro, que implica otras relaciones entre la sociedad y el Estado, Fabio López plantea la necesidad de generar conciencia ciudadana y mecanismos de control a fin de evitar que los medios amplifiquen la polarización y sigan reproduciendo los efectos perversos del conflicto. A su vez, confía en el rol democratizador de medios comunitarios, alternativos, y en la potencia de reconciliación que tendría un uso equilibrado, analítico, bien informado, de los grandes medios, que sólo se garantiza con una constante veeduría ciudadana. Para Gustavo Petro, el punto está en valorar y promover las fuerzas productivas de la sociedad bajo el supuesto de que todo proceso de producción genera lazos solidarios que sirven de sedimento vital, concreto, a la posibilidad misma del perdón como ejercicio cotidiano. Esa valoración, asumida como proyecto social implica, a su vez, desalentar los comportamientos “rentísticos” y, desde luego, castigar

todos los comportamientos que, bajo las distintas formas de delincuencia, ha generado la mentalidad de la riqueza fácil, el desprecio a la cultura productiva y una jerarquización social que tiene como criterio básico el acceso al consumo.

Anclado en una perspectiva regional, Francisco de Roux argumenta a favor de políticas sociales que favorezcan, desde ahora, a las comunidades. El asunto, dice, es intervenir las zonas de conflicto, (i) diseñando políticas de paz que sean al mismo tiempo propuestas productivas que articulen a las comunidades al desarrollo de la región, (ii) gestionando directamente los recursos internacionales y (iii) privilegiando los principios de autonomía y participación en las decisiones que les competen como comunidad frente al Gobierno, frente a los grupos armados y frente a las instituciones. Para todos es claro que el *Programa de desarrollo y paz para el Magdalena Medio*, que él orienta, se ha convertido en un plan piloto que otras regiones podrían implementar. El punto es que para llevar a cabo un proyecto de estas dimensiones en medio del conflicto es necesario no sólo estar dispuesto a defender los procesos de paz con la misma firmeza que los pacificadores defienden la guerra, sino también estar dispuestos a cambiar “hasta el punto” en que todos los grupos sociales puedan reconocer y hacer efectiva la convivencia de los diversos estilos de vida, tradiciones culturales, posiciones políticas y estrategias económicas en un posible escenario posconflicto.

Por diversas razones dejé mi intervención como cierre de libro. Ojalá no sea sólo un privilegio de editor. En realidad, creo que el texto de Derrida no fue incorporado a fondo por otras ponencias y consideré pertinente deconstruir un enunciado de viejo cuño en nuestra tradición religiosa y cultural: ‘Amad a vuestros enemigos’, para ver hasta dónde, como dice el propio Derrida, la filosofía puede pensar la posibilidad de lo imposible. La eficacia del intento la dejo a su consideración.

Nuestra impresión es que el tema del perdón apenas empieza a ser pensado en una dimensión histórica y en una perspectiva multidisciplinar que parece útil para renovar la comprensión política del conflicto. Esperamos que estas memorias contribuyan a esa tarea.

Para terminar, quisiera agradecer el interés genuino de la doctora María del Rosario Guerra, Vicerrectora de la Universidad, desde que surgió la propuesta del V Diálogo Mayor hasta su publicación como libro. Así mismo, a Christian Schumacher, Decano de la Escuela de Ciencias Humanas, y a Winston Licon,

Director de posgrados, por sus sugerencias y su apoyo a la hora de convertir la simple memoria del V Diálogo Mayor en una publicación que tuviera el rigor y las exigencias de un texto académico. Desde luego, a Irina Carcioffi, Directora Administrativa de la Escuela, y a Marta Castañeda, nuestra secretaria mayor, por la eficacia para resolver los trámites y las dificultades inevitables en el oficio de la edición.

Primera parte
EL PRE-TEXTO

Política y perdón¹

Entrevista a *Jacques Derrida*

Traducción: Adolfo Chaparro Amaya

El perdón y el arrepentimiento constituyen, desde hace tres años, el centro del seminario de Jacques Derrida en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. ¿Qué es el concepto de perdón? ¿De dónde viene? ¿Se puede imponer a todos y a todas las culturas? ¿Puede ser trasladado al orden de lo jurídico? ¿De lo político? ¿En qué condiciones? ¿Pero, entonces, quién lo concede? ¿Y a quién? ¿Y a nombre de qué, y de quién?

Le Monde: su seminario trata sobre la cuestión del perdón. ¿Hasta dónde se puede perdonar? ¿El perdón puede ser colectivo, es decir, histórico y político?

J. Derrida: en principio no hay límite al perdón, no hay *medida*, no hay moderación, no hay un “¿hasta dónde?”. A condición, desde luego, que uno se ponga de acuerdo sobre algún sentido “propio” de esta palabra. Ahora bien, ¿qué es lo que apela al “perdón”? Es tan difícil *medir* un perdón como tomar la medida de tales cuestiones por múltiples razones que quisiera precisar.

1. En primer lugar, porque se mantiene el equívoco, especialmente en los debates políticos que reactivan y desplazan actualmente esta noción en todo el mundo. A menudo se confunde el perdón, muchas veces de manera calculada, con temas vecinos: la excusa, el lamento, la amnistía, la prescripción, etc., significaciones que provienen del derecho, de

¹ La traducción del título “Política y perdón” se ha hecho libremente, ya que el texto original se titula “Le pardon et le XXème siècle”, algo así como “El siglo XX y el perdón”. Se trata de una entrevista hecha por Michel Wieviorka y publicada por *Le Monde des Débats* con motivo de la edición del último mes de 1999, de manera que el título tiene que ver mucho con esa necesidad conmemorativa.

un derecho penal al cual el perdón debería, en principio, permanecer heterogéneo e irreductible.

2. Aunque el concepto de perdón parezca enigmático, uno encuentra que la escena, la figura, el lenguaje que se intenta ajustar a él pertenecen a una herencia religiosa (digamos abrahámica, para poder juntar allí el judaísmo, los cristianismos y el islam). Esta tradición –compleja y diferenciada, incluso conflictual– es singular y, al mismo tiempo, está en vía de universalización a través de lo que pone en marcha o pone al día un cierto teatro del perdón.
3. Desde entonces –y esta es una de las líneas directrices de mi seminario– la dimensión misma del perdón tiende a borrarse en el curso de esta mundialización, y con ella toda medida, todo límite conceptual. En todas las escenas de arrepentimiento, de confesión, de perdón o de excusas que se multiplican sobre la escena geopolítica desde la última guerra, y de manera acelerada desde hace algunos años, uno ve, no solamente a individuos sino a comunidades enteras, corporaciones profesionales, representantes de las jerarquías eclesiásticas, soberanos y jefes de Estado pedir “perdón”. Todos ellos lo hacen en un lenguaje abrahámico que no es (en el caso de Japón o de Corea, por ejemplo) el de la religión dominante en sus sociedades, pero que ya ha devenido el idioma universal del derecho, de la política, de la economía o de la diplomacia: a la vez agente y síntoma de esta internacionalización. La proliferación de estas escenas de arrepentimiento y de petición de “perdón” significa, sin duda, una *urgencia universal* de memoria: *hay que* volverse hacia el pasado; y este acto de memoria, de autoacusación, de arrepentimiento, de comparación, hay que llevarlo a la vez más allá de la instancia jurídica y de la instancia del Estado-nación. Uno se pregunta, entonces, qué ocurre a esta escala. Las pistas son numerosas. Una de ellas reconduce normalmente a una serie de acontecimientos extraordinarios, aquellos que antes y durante la Segunda Guerra Mundial han hecho posible, en todo caso han “autorizado”, como el Tribunal de Nuremberg, la institución internacional de un concepto jurídico como el de “crimen de lesa humanidad”. Este fue un acontecimiento “performativo” de una envergadura todavía difícil de interpretar.

Si bien es cierto que palabras como “crimen contra la humanidad” circulan ahora en el lenguaje corriente, este acontecimiento fue *producido* y autorizado por una comunidad internacional en una fecha y según una figura determinadas de su historia (que se entrelaza, pero no se confunde con la historia de una reafirmación de los derechos del hombre, de una nueva declaración de los derechos del hombre). Esta suerte de mutación ha estructurado el espacio teatral en el cual se representa –sinceramente o no– el gran perdón, la gran escena de arrepentimiento que nos ocupa. La escena tiene a menudo los rasgos, en su teatralidad misma, de una gran convulsión –¿uno se atrevería a decir de una compulsión frenética? No, ella responde también, felizmente, a un “buen” movimiento. Pero el simulacro, el ritual automático, la hipocresía, el cálculo o la monería a menudo están presentes como parásitos que se invitan a esta ceremonia de la culpabilidad. Ahí vemos toda una humanidad sacudida por un movimiento que se quisiera unánime, un género humano que pretendería acusarse de una sola vez, públicamente, espectacularmente, por todos los crímenes efectivamente cometidos por él mismo contra él mismo, “contra la humanidad”. Pero si uno comienza a acusarse, pidiendo perdón de todos los crímenes del pasado cometidos contra la humanidad, no quedaría un solo inocente sobre la tierra, y entonces nadie estaría en posición de juez o de árbitro. Todos somos herederos, por lo menos, de personas o de acontecimientos marcados, de manera esencial, interior, imborrable, por crímenes contra la humanidad. A veces estos acontecimientos, estos asesinatos masivos, crueles, organizados –que pueden haber sido revoluciones, grandes revoluciones canónicas y “legítimas”– fueron los que permitieron la emergencia de conceptos como *derechos del hombre* o *crimen de lesa humanidad*.

Que se vea en ello un inmenso progreso, una mutación histórica o un concepto todavía oscuro en sus límites, frágil en sus fundaciones (y se puede hacer lo uno y lo otro a la vez), es innegable que el concepto de “crimen de lesa humanidad” permanece en el horizonte de toda geopolítica del perdón. Le garantiza su discurso y su legitimación. Tome el ejemplo sorprendente de la comisión Verdad y Reconciliación en Sudáfrica. Este es el único, a pesar de las analogías, solo analogías, con precedentes sudamericanos, en Chile especialmente. Y bueno, lo que ha dado su última justificación, la declaración de legitimidad para esta comisión, es la definición hecha por la comunidad internacional, en su representación onusiana, del Apartheid como un “crimen contra la humanidad”.

Esta convulsión de la que yo hablaba tomaría hoy el aspecto de una conversión. De una conversión de hecho y tendencialmente universal: en vía de mundialización. Pero si, como yo lo creo, el concepto de crimen de lesa humanidad es el jefe de acusaciones de esa autoacusación, de ese arrepentimiento y de ese pedido de perdón; si, por otra parte, sólo una sacralidad de lo humano puede, en última instancia, justificar el concepto (nada es peor, en esa lógica, que un crimen contra la humanidad del hombre y contra los derechos del hombre); si esta sacralidad encuentra su sentido en la memoria abrahámica de las religiones del Libro y en una interpretación judía, pero sobre todo cristiana, del “prójimo” o del “semejante”; si desde entonces el crimen contra la humanidad es un crimen contra lo más sagrado entre lo vivo, y por tanto contra lo divino en el hombre, en Dios-hecho-hombre o en el hombre-hecho-Dios-por-Dios (la muerte del hombre y la muerte de Dios develarían aquí el mismo crimen), entonces la “mundialización” del perdón semeja una inmensa escena de conversión en marcha, una inmensa convulsión-conversión-confesión virtualmente cristiana, un proceso de cristianización que ya no tiene necesidad de la Iglesia cristiana.

Si, como yo lo sugería hace un instante, tal lenguaje cruza y acumula en él poderosas tradiciones (la cultura abrahámica y aquella de un humanismo filosófico, más precisamente de un cosmopolitismo nacido él mismo de un injerto de estoicismo y cristianismo pauliano), ¿por qué se impone hoy a culturas que no son en su origen ni “bíblicas” ni europeas? Pienso en esas escenas en las que un Primer Ministro japonés “pide perdón” a los coreanos y a los chinos por las violencias pasadas. Ciertamente, el presentó sus “*heartfelt apologies*” a nombre personal, sin comprometer al Emperador como cabeza del Estado, pero un Primer Ministro compromete mucho más que una persona privada. Recientemente ha habido verdaderas negociaciones sobre el tema, esta vez oficiales y apretadas, entre el Gobierno japonés y el Gobierno surcoreano. Se contemplaron reparaciones y una reorientación político-económica. Estas transacciones apuntaban, como sucede casi siempre en estos casos, a producir una reconciliación (nacional o internacional) propicia a una normalización. El lenguaje del perdón, al servicio de finalidades determinadas, era todo, salvo puro y desinteresado. Como siempre en el terreno político.

Yo arriesgaría esta proposición: cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, fuese ella noble y espiritual (salvación, redención, reconciliación), cada

vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) por un trabajo de duelo, por alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni su concepto. El perdón no es, *ni debería* ser, normal, ni normativo, ni normalizante. *Debería* permanecer excepcional y extraordinario, a la prueba de lo imposible: como si pudiera interrumpir el curso normal de la temporalidad histórica. Desde ese punto de vista habría que interrogar lo que se llama la mundialización y que yo propuse en otra parte² apodar la *mundialización* con el fin de tener en cuenta el efecto del cristianismo romano que sobredetermina actualmente todo el lenguaje del derecho, de la política, incluso del llamado “retorno a lo religioso”. Ningún pretendido desencanto, ninguna secularización viene a interrumpirlo, todo lo contrario.

Para abordar ahora el concepto mismo de perdón, la lógica y el buen sentido coinciden por una vez con la paradoja: hay que partir del hecho, me parece a mí, de que existe lo imperdonable. ¿No es esa, en verdad, la única cosa por perdonar? ¿La única cosa que *llama* al perdón? Si uno no estuviera listo más que a perdonar lo que parece perdonable, lo que la Iglesia llama “pecado venial”, entonces la idea misma de perdón se desvanecería. Si hay algo que perdonar sería lo que en el lenguaje religioso se llama pecado mortal, el peor, el crimen o el error imperdonable. De ahí la aporía que uno puede describir en su formalidad seca e implacable, sin consideraciones: el perdón perdona solamente lo imperdonable. Uno no puede, o no debería perdonar, no hay perdón si no existe lo imperdonable. Eso es tanto como decir que el perdón debe anunciarse como lo imposible mismo. No puede ser posible más que al hacer lo imposible, ya que en este siglo crímenes monstruosos (por tanto, “imperdonables”) no sólo han sido cometidos –lo cual quizá no sea en sí mismo algo nuevo–, sino que han devenido visibles, conocidos, recordados, nombrados, archivados por una “conciencia universal” mejor informada que nunca; pues esos crímenes a la vez crueles y masivos parecen escapar –o se ha intentado hacerlos escapar– en su exceso mismo, a la medida de toda justicia humana. Pues bien, por eso el llamado al perdón se encuentra (por lo imperdonable mismo) reactivado, re-motivado, acelerado.

Con la Ley de 1964 que decidió en Francia la imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad, fue abierto un debate. Anoto de pasada que el concepto

² Cf. “Foi et savoir, Les deux sources de la <religion> aux limites de la simple raison”, en: J. Derrida y G. Vattimo, *La Religion*, Seuil, 1996.

jurídico de lo *imprescriptible* no es para nada equivalente al concepto no jurídico de lo imperdonable. Se puede mantener la imprescriptibilidad de un crimen, no poner ningún límite a la duración de una inculpación o de una acusación ante la ley, y sin embargo perdonar al culpable. A la inversa, se puede absolver o suspender un juicio, y sin embargo negar el perdón. Pero además, la singularidad del concepto de imprescriptibilidad (por oposición a la “prescripción” que tiene equivalentes en otros derechos occidentales, el americano por ejemplo) tiene que ver quizá con lo que ella introduce, igual que el perdón o lo imperdonable: una suerte de eternidad o de trascendencia, el horizonte apocalíptico de un juicio final en el derecho, pero más allá del derecho, en la historia más allá de la historia. Este es un punto difícil, y capital. En un texto polémico, justamente llamado *Lo imprescriptible*, Jankélévitch afirma que no se deberían perdonar los crímenes contra la humanidad, contra la humanidad del hombre: no contra los “enemigos” (políticos, religiosos, ideológicos), sino contra lo que hace del hombre un hombre, es decir, contra el poder mismo de perdonar. De manera análoga, Hegel –gran pensador del “perdón” y de la “reconciliación”– decía que todo es perdonable salvo el crimen contra el espíritu, a saber, contra el poder reconciliador del perdón. Refiriéndose, por supuesto, a la Shoah, Jankélévitch insistía especialmente en otro argumento, a sus ojos decisivo: se trata tanto menos de perdonar, en ese caso, dado que los criminales no han *pedido perdón*. No han reconocido su falta ni han manifestado ningún tipo de arrepentimiento. Eso es al menos lo que sostiene, quizás apresuradamente, Jankélévitch.

Ahora bien, yo estaría tentado a objetar esta lógica condicional del intercambio, esta presuposición ampliamente extendida, según la cual no se podría contemplar el perdón más que *si* es solicitado en el curso de una escena de arrepentimiento, atestiguando, a la vez, la conciencia de la falta, la transformación del culpable y el compromiso, al menos implícito, de hacer todo lo posible por evitar el retorno del mal. Hay allí una transacción *económica* que confirma y contradice, *a la vez*, la tradición abrahámica de la que estamos hablando. Es importante analizar a fondo, en el corazón mismo de esta herencia, cierta tensión entre, *por una parte*, la idea, que es también una exigencia, del perdón *incondicional*, gratuito, infinito, aneconómico, concedido *al culpable en tanto que culpable*, sin contrapartida, incluso al que no se arrepiente o no pide perdón y, *por otra*, como lo testimonian numerosos textos, a través de muchas dificultades y refinamientos

semánticos, un perdón *condicional*, proporcionado al reconocimiento de la falta, al arrepentimiento y a la transformación del pecador que pide explícitamente perdón, el cual ya no es completamente un culpable, sino que ya es otro, mejor que el culpable. En esa medida, y con esa condición, no es más *al culpable en tanto que culpable* a quien se perdona. Una de las preguntas indisociables de esta, no menos interesante, concierne a la esencia de la herencia. ¿Qué es ser heredero cuando la herencia comporta una imposición a la vez doble y contradictoria? ¿Una imposición que es necesario, entonces, reorientar, interpretar activamente, performativamente, pero en la noche, como si nosotros debiéramos, sin norma ni criterio preestablecidos, reinventar la memoria?

A pesar de mi simpatía admirativa por Jankélévitch, incluso si comprendo lo que inspira esta cólera del justo, tengo dificultades para seguirlo. Por ejemplo, cuando multiplica las imprecaciones contra la buena conciencia de “el alemán” o cuando arremete contra el milagro económico del marco y la próspera obscenidad de esa buena conciencia, pero sobre todo cuando justifica el rechazo del perdón por el hecho, o más bien con el argumento del no arrepentimiento. Él dice, en suma: “Si ellos hubieran comenzado, en el arrepentimiento, por pedir perdón, nosotros habríamos podido considerar la posibilidad de concedérselo, pero ese no fue el caso”. Yo tengo más dificultad de seguirlo aquí, ya que en el que él mismo llama un “libro de filosofía”, *El perdón*, publicado anteriormente, había sido más receptivo a la idea de un perdón absoluto. Él reivindicaba entonces una inspiración judía y sobre todo cristiana. Allí hablaba incluso de un imperativo de amor y de una “ética hiperbólica”: una ética, por tanto, que iría más allá de las leyes, de las normas o de la obligación. Ética más allá de la ética, he ahí quizás el lugar inencontrable del perdón. Sin embargo, incluso en ese momento, y la contradicción permanece aún, Jankélévitch no llegaba hasta admitir un perdón incondicional que fuera concedido incluso a quien no lo pidiera.

El nervio de la argumentación en *Lo imprescriptible*, y especialmente en la parte titulada “¿Perdonar?”, es que la singularidad de la Shoah alcanza las dimensiones de lo *inexpiable*. Ahora bien, según Jankélévitch, para lo inexpiable no habría perdón posible ni perdón que tuviera sentido, que cobre sentido. Porque finalmente el axioma dominante de la tradición, a mis ojos el más problemático, es que *el perdón debe tener un sentido*. Y ese sentido debería determinarse sobre un fondo de salvación, de reconciliación, de redención, de expiación, yo diría

incluso de sacrificio. Para Jankélévitch, si no se puede castigar al criminal con una “pena proporcionada a su crimen”, y si por tanto el “castigo se convierte en algo casi indiferente”, estaríamos en presencia de “lo inexpiable” (palabra que Chirac utilizó en su famosa declaración sobre el crimen contra los judíos en el gobierno de Vichy: “Francia, aquel día, realizaba lo irreparable”). De lo inexpiable o de lo irreparable, Jankélévitch concluye lo imperdonable. Y lo que no se perdona, según él, es lo imperdonable. Esta argumentación no me parece obvia, por la razón que ya he expuesto (¿qué sería un perdón que no perdonara más que lo perdonable?), y porque esta lógica sigue implicando que el perdón queda como correlato de un juicio y como contrapartida de una punición *posibles*, esto es, de una expiación posible, de lo “expiable”. Jankélévitch parece tener dos presupuestos por establecidos (como Arendt, por ejemplo, en *La condición del hombre moderno*):

1. El perdón debe permanecer como una *posibilidad humana* –insisto en estas dos palabras y en este rasgo antropológico que decide sobre el conjunto– (porque se tratará siempre, en el fondo, de saber si el perdón es una *posibilidad* o no, incluso una *facultad*, y por ello un “yo puedo” soberano, un poder *humano* o no).
2. Esta posibilidad humana es el correlato de la posibilidad de castigar –no para vengarse, desde luego, que es otra cosa, y frente a la cual el perdón es aún más extraño–, sino de castigar según la ley. “El castigo, dice Arendt, tiene en común con el perdón que intenta poner término a una cosa que, sin intervención, podría continuar indefinidamente. Por ello es especialmente significativo, y constituye un elemento estructural del campo de los asuntos humanos que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar, y que sean incapaces de castigar lo que se revela como imperdonable”.

En *Lo imprescriptible*, no en *El perdón*, Jankélévitch se instala en este intercambio, en esta simetría entre castigar y perdonar; el perdón no tendría más sentido allí donde el crimen ha devenido, como la Shoah, “inexpiable”, “irreparable”, fuera de proporción con toda medida humana. “El perdón murió en los campos de la muerte”, dice él. Sí, a menos que se haga posible sólo a partir del momento

en que parece imposible. Su historia comenzaría, entonces, al contrario, con lo imperdonable. No es a nombre de un purismo ético o espiritual que insisto en esta contradicción en pleno corazón de la herencia, y en la necesidad de mantener la referencia a un perdón incondicional y *aneconómico*: más allá del intercambio o incluso del horizonte de una redención o de una reconciliación. Si yo digo: “Te perdono con la condición de que al pedir perdón hayas cambiado y no seas más el mismo”, ¿perdono?, ¿qué perdono?, ¿y a quién?, ¿qué y a quién?; ¿perdono algo o a alguien? Primera ambigüedad *sintaxique*³ que debería, por otra parte, retenernos un buen tiempo: entre la pregunta por el “¿qué?” y la pregunta por el “¿quién?”. ¿Es que se perdona *algo*, un crimen, una falta, un error, es decir, un acto o un momento, que no se agotan en la persona inculpada y, en últimas, no se confunden con el culpable, el cual permanece irreductible al *qué*? ¿O bien se perdona a *alguien*, absolutamente, sin marcar más el límite entre el error, el momento de la falta y, por otra parte, la persona que se tiene por culpable o por responsable? Y en este último caso (pregunta por el *quién*), ¿se pide perdón a la víctima o a algún testigo absoluto, a Dios, por ejemplo a ese Dios que ha prescrito el perdón al otro (hombre) para merecer, a su turno, ser perdonado? (La Iglesia francesa pidió perdón a Dios, con lo cual no se arrepintió directamente –o no sólo– ante los hombres, o ante las víctimas, en este caso la comunidad judía, que tomó únicamente como testigo, aunque ciertamente público, del perdón que pidió realmente a Dios, etc.). Por ahora, debo dejar abiertas estas preguntas.

Imaginen que yo perdono con la condición de que el culpable se arrepienta, se enmienda, pida perdón y luego sea transformado por un nuevo compromiso, y que desde entonces él no sea más el que se hizo culpable. ¿En ese caso se puede hablar todavía de perdón? Sería demasiado fácil, en los dos sentidos: se perdonaría a uno que no sería el culpable mismo. ¿Para que haya perdón no habría que perdonar la falta y al culpable, *en tanto que tales*, allí donde la una y el otro permanecen, tan irreversiblemente como el mal, y que, como el mal mismo, serían capaces de repetirse, imperdonablemente, sin transformación, sin recuperación, sin arrepentimiento y sin promesa? ¿No se debe sostener que un perdón digno de ese nombre, si existe alguna vez, debe perdonar lo imperdonable, sin condiciones?

³ Cursiva del traductor. Hemos dejado el término en francés para indicar tanto la literalidad del significado que corresponde a lo sintáctico como la imposibilidad de mensurar la culpa con un criterio único, puramente taxativo.

¿Y que esta incondicionalidad está también inscrita, igual que su contrario, a saber, la condición del arrepentirse, en “nuestra” herencia? ¿Incluso aún si esta pureza radical pueda parecer excesiva, loca, hiperbólica? Porque si yo digo, como efectivamente lo pienso, que el perdón es loco, y que debe permanecer como una especie de locura de lo imposible, no lo hago para excluirlo o para descalificarlo. Esa es quizás la única cosa que ocurre, que sorprende, como una revolución, el curso ordinario de la historia, de la política y del derecho. Porque ello quiere decir que el perdón permanece heterogéneo al orden de lo político o de lo jurídico, tal como se los entiende comúnmente. En este sentido ordinario de las palabras, no se podrá jamás fundar una política o un derecho sobre el perdón. En todas las escenas geopolíticas de las que hablábamos se abusa a menudo de la palabra “perdón”. Porque se trata siempre de negociaciones más o menos confesadas, de transacciones calculadas, de condiciones y, como diría Kant, de imperativos hipotéticos. Estas transacciones pueden parecer verdaderamente honorables, por ejemplo a nombre de la “reconciliación nacional”, expresión a la cual De Gaulle, Pompidou y Mitterrand han recurrido en el momento en que los tres han creído un deber tomar la responsabilidad de borrar las deudas y los crímenes del pasado, bajo la Ocupación o durante la guerra de Argelia. En Francia, los más altos responsables políticos han tenido, generalmente, el mismo lenguaje: hay que proceder a la reconciliación por la amnistía y reconstituir así la unidad nacional. Ese es un *leitmotiv* de la retórica de todos los jefes de Estado y primeros ministros franceses después de la Segunda Guerra mundial, *sin excepción*. Ese fue literalmente el lenguaje de aquellos que, después del primer momento de la Depuración, decidirían la gran amnistía de 1951 para los crímenes cometidos bajo la Ocupación. Yo oí decir a M. Cavaillat, una noche, en un documento de archivo, lo cito de memoria, que él había votado, entonces era parlamentario, la ley de amnistía de 1951 porque, decía, había que *saber olvidar*; tanto más cuanto en ese momento Cavaillat insistía reiteradamente en que el peligro comunista era percibido como el más urgente. Había que hacer volver al seno de la comunidad nacional todos los anticomunistas que, siendo colaboracionistas unos años antes, podían correr el riesgo de ser excluidos del campo político por una ley demasiado severa y por una depuración poco olvidadiza. Rehacer la unidad nacional quería decir rearmarse con todas las fuerzas disponibles en un combate que continuaba, esta vez en tiempos de paz, o de guerra llamada fría. Hay siempre un cálculo

estratégico y político en el gesto generoso de quien ofrece la reconciliación o la amnistía, y hay que integrar siempre ese cálculo en nuestros análisis. “Reconciliación nacional”, ese fue todavía, ya lo he dicho, el lenguaje explícito de De Gaulle cuando volvió por primera vez a Vichy para pronunciar un famoso discurso sobre la unidad y la unicidad de la Francia; ese fue literalmente el discurso de Pompidou, quien habla también de *reconciliación nacional* y de división superada, en una famosa conferencia de prensa con motivo del indulto que concede a Touvier; ese fue también el lenguaje de Mitterrand cuando sostuvo, en varias ocasiones, que era la garantía de la unidad nacional, y muy precisamente cuando se negó a declarar la culpabilidad de Francia bajo Vichy (que calificaba, ustedes lo saben, de poder no legítimo o no representativo, apropiado por una minoría de extremistas, mientras que nosotros sabemos que la cosa es más complicada, y no solamente desde el punto de vista formal y legal). Inversamente, cuando el cuerpo de la nación puede soportar sin riesgo una división menor, o incluso encontrar su unidad reforzada por los procesos, por la reapertura de los archivos, por el levantamiento de las sentencias, entonces otros cálculos exigen aplicar la ley de forma más rigurosa y pública en relación con todo ese contencioso que se ha llamado el “deber de memoria”.

Se trata siempre de la misma preocupación: hacer que la nación sobreviva a sus desgarramientos, que los traumatismos cedan al trabajo del duelo, y que el Estado-nación no sea invadido por la parálisis. Pero incluso allí donde se lo podría justificar, este imperativo “ecológico” de la salud social y política no tiene nada que ver con “el perdón”, del cual se habla ligeramente. El perdón no pertenece ni debería pertenecer jamás a una terapia de la reconciliación. Volvamos al notable ejemplo de Sudáfrica. Todavía en prisión, Mandela creyó su deber asumir él mismo la decisión de negociar los principios de una amnistía, ante todo, para permitir el retorno de los exilados de la ANC,⁴ y en la perspectiva de una reconciliación sin la cual el país habría quedado expuesto a la venganza. Pero igual que la absolución, el “no ha lugar”, e incluso la “gracia” (excepción jurídico política de la cual volveremos a hablar), la amnistía tampoco significaba perdón. Ahora bien, cuando Desmond Tutu fue nombrado presidente de la Comisión Verdad y Reconciliación cristianizó el lenguaje de una institución que estaba destinada a

⁴ ANC: Congreso Nacional Africano. Partido de Mandela antes y después de la reconciliación.

tratar únicamente crímenes “políticos” (enorme problema que yo renuncio a tocar aquí, como renuncio igualmente a analizar la compleja estructura de la llamada comisión, en sus relaciones con otras instancias judiciales y procedimientos penales que deberían seguir su curso). Con tanta buena voluntad como confusión, me parece, Tutu, arzobispo anglicano, introduce el vocabulario del arrepentimiento y del perdón. Así se lo reprochó, entre otras cosas, una parte no cristiana de la comunidad negra. Sin hablar de los temibles problemas de traducción que no puedo evocar aquí pero que, como el recurso al lenguaje mismo, conciernen también el segundo aspecto de su pregunta: ¿La escena del perdón es un cara a cara personal o apela a una mediación institucional? (de hecho, el lenguaje mismo, la lengua, es aquí una primera institución mediadora). En principio, siguiendo siempre una vena de la tradición abrahámica, el perdón debe comprometer dos singularidades: el culpable (el “perpetrator” como se dice en Sudáfrica) y la víctima. Desde que intervenga un tercero, todavía se puede hablar de amnistía, de reparación, de reconciliación, etc. Pero no se puede hablar de puro perdón, en sentido estricto. El estatuto de la Comisión Verdad y Reconciliación es fuertemente ambiguo en este aspecto, igual que el discurso de Tutu, que oscila entre una lógica no-penal y no-reparadora del “perdón” (él la llama “restauradora”) y una lógica judicial de la amnistía. Se debería analizar de cerca la inestabilidad equívoca de todas estas autointerpretaciones. Gracias a una confusión entre el orden del perdón y el orden de la justicia –pero también abusando de su heterogeneidad, como del hecho de que el tiempo del perdón escapa al proceso judicial– sigue siendo siempre posible mimar la escena del perdón “inmediato” y casi automático para escapar a la justicia. La posibilidad de ese cálculo permanece abierta, hay numerosos ejemplos y contraejemplos. Así, Tutu cuenta que un día una mujer negra vino a declarar delante de la comisión. Su marido había sido asesinado por policías torturadores. Ella habla en su lengua, una de las once lenguas oficialmente reconocidas por la Constitución. Tutu la traduce y la interpreta más o menos así en su idioma cristiano (anglo-anglicano): “Una comisión o un gobierno no pueden perdonar. Sólo yo, eventualmente, podría hacerlo. [And I am not ready to forgive]. Y yo no estoy listo a perdonar –o para perdonar”. Palabras difíciles de escuchar. Esta mujer víctima, esta mujer de víctima,⁵ quería seguramente recordar que el cuerpo

⁵ Habría mucho que decir aquí sobre las diferencias sexuales, ya se trate de las víctimas o de su testimonio. Tutu también cuenta cómo ciertas mujeres perdonaron en presencia de los verdugos.

anónimo del Estado o de una institución pública no puede perdonar, no tiene ni el derecho ni el poder de perdonar; y hacerlo no tendría, por otra parte, ningún sentido. El representante del Estado puede juzgar pero, justamente, el perdón no tiene nada que ver con el juicio. Tampoco con el espacio público o político. Incluso si fuera “justo”, el perdón sería justo en relación a una justicia que no tiene nada que ver con la justicia judicial, con el derecho. Hay cortes de justicia para ello, pero esas cortes no perdonan jamás, en el sentido estricto del término. Esta mujer quizás quería sugerir aún algo más: si alguien tiene alguna autoridad para perdonar, es solamente la víctima y no una institución tercera, ya que, por otra parte, incluso si esta esposa fuera también una víctima, la víctima absoluta, si se puede decir así, seguiría siendo su marido muerto. Sólo el muerto habría podido, legítimamente, contemplar el perdón. La sobreviviente no estaba lista a sustituir abusivamente al muerto. Inmensa y dolorosa experiencia del sobreviviente: ¿Quién tendría el derecho de perdonar a nombre de las víctimas desaparecidas? De cierta manera, ellas están siempre ausentes. *Desaparecidas* por esencia, no están más absolutamente presentes en el momento del perdón demandado tal como estaban en el momento del crimen. Otras veces están ausentes en su cuerpo, incluso a menudo muertos.

Vuelvo un instante al equívoco de la tradición. Unas veces el perdón (concedido por Dios o inspirado por prescripción divina) debe ser un don gratuito, sin intercambio y sin condición; otras requiere, como condición mínima, el arrepentimiento y la transformación del pecador. ¿Qué consecuencias sacar de esta tensión? Al menos esta, que no simplifica las cosas: si nuestra idea de perdón cae en la ruina desde que se la priva de su referencia absoluta, esto es, de su pureza incondicional, permanece sin embargo inseparable de lo que le es heterogéneo, a saber, el orden de las condiciones, el arrepentimiento, la transformación, como cosas que le permiten inscribirse en la historia, el derecho, la política, la existencia misma. Esos dos polos, *lo incondicional* y *lo condicional*, son absolutamente

Pero Antje Krog, en un libro admirable *The Country of my Skull*, describe a su vez la situación de mujeres militantes que, violadas y acusadas desde un comienzo por los torturadores de no ser militantes sino prostitutas, no podían testimoniar delante de la comisión, ni siquiera en su familia, sin desnudarse, sin mostrar sus cicatrices o sin exponerse un vez más, por el testimonio mismo, a una violencia adicional. La “cuestión del perdón” no podía plantearse públicamente a estas mujeres, algunas de las cuales ocupan hoy altos cargos en el Estado. A propósito, existe una “Gender Commission” en Sudáfrica.

heterogéneos y deben permanecer irreductibles el uno al otro. Son sin embargo indisociables: si se quiere, y hace falta, que el perdón devenga efectivo, concreto, histórico, si se quiere que ocurra, que cambie las cosas, es necesario que su pureza se comprometa en una serie de condiciones de toda índole (sicosociológicas, políticas, etc.). Es justo entre estos dos polos, *irreconciliables pero indisociables*, que hay que tomar las decisiones y las responsabilidades. A pesar de todas las confusiones que reducen el perdón a la amnistía o a la amnesia, a la absolución o a la prescripción, al trabajo del duelo o a alguna otra terapia política de reconciliación, en suma, a cualquier ecología histórica, no habría que olvidar jamás, sin embargo, que todo eso se refiere a cierta idea del perdón puro e incondicional sin la cual este discurso no tendría el menor sentido. Lo que complica la cuestión del “sentido” y es también que, como se sugería antes: el perdón puro e incondicional, para tener su sentido propio, no debe tener ningún “sentido”, ninguna finalidad, incluso ninguna inteligibilidad. Es una locura de lo imposible. Habría que seguir sin desfallecer la consecuencia de esta paradoja o de esta aporía.

Lo que se llama el *derecho de gracia* nos da un ejemplo, a la vez un ejemplo entre otros y el modelo ejemplar. Ya que si es verdad que el perdón debería permanecer heterogéneo al orden jurídico-político, judicial o penal; si es verdad que debería cada vez, en cada ocasión, permanecer como una excepción absoluta, entonces hay una excepción a esta ley de excepción, y es justamente, en Occidente, esta tradición teológica que otorga al soberano un derecho exorbitante, ya que el derecho de gracia es, como su nombre lo indica, del orden del derecho, pero de un derecho que inscribe en las leyes un poder por encima de las leyes. El monarca absoluto de derecho divino puede indultar un criminal, es decir, practicar, a nombre del Estado, un perdón que trasciende y neutraliza el derecho. Derecho por encima del derecho. Igual que la idea misma de soberanía, ese derecho de gracia ha sido reapropiado en la herencia republicana. En los Estados modernos de tipo democrático, como Francia, se diría que ese derecho ha sido secularizado (si esa palabra tuviera algún sentido en un lugar diferente a la tradición que se mantiene pretendiendo sustraerse a ella); en otros, como los Estados Unidos, la secularización no es un simulacro, ya que el presidente y los gobernadores, que tienen el derecho de gracia (*pardon, clemency*), juran sobre la Biblia, tienen discursos oficiales de tipo religioso e invocan el nombre o la bendición de Dios cada vez que se dirigen a la nación. Lo que cuenta en esta excepción absoluta del

derecho de gracia, es que la excepción *del* derecho, la excepción *al* derecho, está situada en la cúspide o en el fundamento de lo jurídico político. En el cuerpo del soberano encarna lo que funda, sostiene o erige, en lo más alto, con la unidad de la nación, la garantía de la Constitución, las condiciones y el ejercicio del derecho. Como siempre ocurre, el principio trascendental de un sistema no pertenece al sistema. Le es extraño, como una excepción.

Sin refutar el principio de este derecho de gracia –por más “elevado” que sea, el más noble pero también el más “resbaloso” y equívoco, el más peligroso, el más arbitrario incluso–, Kant recuerda la estricta limitación que habría que imponerle para que no dé lugar a las peores injusticias: que el soberano no pueda otorgar la gracia más que allí donde el crimen apunta a él mismo (y por tanto apunta, en su cuerpo, a la garantía misma del derecho, del Estado de derecho y del Estado). Igual que en la lógica hegeliana, de la cual hemos hablado más arriba, no es imperdonable más que el crimen contra lo que da el poder de perdonar, el crimen contra el perdón –en definitiva el espíritu según Hegel, y lo que él llama “el espíritu del cristianismo”–, pero es justamente este imperdonable, y sólo este, el que el soberano tiene todavía el derecho de perdonar; y solamente cuando el “cuerpo del rey”, en su función soberana, es tomado como blanco a través del otro “cuerpo del rey”, que es aquí “el mismo”, el cuerpo de carne y hueso, empírico y singular. Fuera de esta excepción absoluta, en todos los demás casos, en los cuales el error concierne a los sujetos mismos, es decir, casi siempre, el derecho de gracia no podría ser ejercido sin injusticia. *De hecho*, se sabe que siempre es ejercido de manera condicional, en función de una interpretación o de un cálculo, de la parte del soberano, en cuanto a lo que entrecruza un interés particular (el suyo propio o el de los suyos o el de una fracción de la sociedad) y el interés del Estado. Un ejemplo reciente sería dado por Clinton, que no ha estado jamás inclinado a otorgar el indulto a nadie y que es un partidario más bien ofensivo de la pena de muerte. Ahora bien, él acaba de utilizar su “right to pardon”, de otorgar la gracia a los portorriqueños presos por terrorismo desde hace ya largo tiempo. Y bien, los republicanos no han esperado para objetar ese privilegio absoluto del Ejecutivo acusando al presidente de haber querido ayudar así a Hillary Clinton en su próxima campaña electoral por la alcaldía de Nueva York, donde los portorriqueños son, como se sabe, numerosos.

En el caso a la vez excepcional y ejemplar del derecho de gracia, ahí donde se inscribe lo que excede lo jurídico-político, para fundarlo en el derecho constitucional, pues bien *ahí hay y no hay* ese cara a cara personal, el cual no se puede pensar que sea exigido por la esencia misma del perdón. Ahí mismo donde no debería comprometer más que singularidades absolutas, el perdón no se puede *manifestar* de ninguna manera sin apelar a terceros, a la institución, a la socialidad, a la herencia transgeneracional, a la tradición en general; y en primer lugar, a esta instancia universalizante que es el lenguaje. ¿Puede haber, de una parte o de otra, una escena de perdón sin un lenguaje compartido? Este acuerdo no es sólo de una lengua nacional o de un idioma, sino sobre el sentido de las palabras, sus connotaciones, la retórica, el alcance de una referencia, etc. De ahí esta otra forma de la misma aporía: cuando la víctima y el culpable no comparten ningún lenguaje, cuando nada común ni universal les permite entenderse, el perdón parece privado de sentido, estamos en presencia de este imperdonable absoluto; de esta imposibilidad de perdonar de la cual nosotros decíamos, sin embargo, que era, paradójicamente, el elemento mismo de todo perdón posible. Para perdonar hay que, *por una parte*, entenderse, de los dos lados, sobre la naturaleza de la falta, saber quién es culpable de qué daño hacia quién. Cosa ya muy improbable. Porque, imagine lo que una lógica del inconsciente vendría a perturbar en ese “saber”, y en todos los esquemas de la cual ella detenta sin embargo una “verdad”. Usted también puede imaginar lo que pasaría cuando la misma perturbación hiciera temblar todo, cuando viniera a resonar en el trabajo del duelo, en la terapia de la que hemos hablado, en el derecho y en la política.

Porque si un perdón puro no puede, no *debe* presentarse como tal, ni por tanto exhibirse en el teatro de la conciencia sin negarse en el mismo instante, negar o reafirmar una soberanía, cómo saber lo que es un perdón, si acaso tiene lugar, y entonces ¿quién perdona a quién, o qué a quién? Porque, *por otra parte*, si hace falta, como decíamos hace un instante, entenderse, de los dos lados, sobre la naturaleza de la falta, saber a conciencia quién es culpable de qué daño hacia quién, etc., y si la cosa permanece improbable, lo contrario también es verdad: es necesario que la alteridad, la no-identificación, incluso la incompreensión permanezcan irreductibles. El perdón es entonces loco, debe hundirse, pero lúcidamente, en la noche de lo ininteligible. Llame a eso lo inconsciente o la no-conciencia, si usted quiere. Desde que la víctima “comprende” al criminal, desde

que ella intercambia, habla, se entiende con él, la escena de la reconciliación ha comenzado, y con ella ese perdón corriente que es todo salvo un perdón. Igual si yo digo “yo no te perdono” a alguien que me pide perdón, pero que yo comprendo y me comprende, entonces un proceso de reconciliación ha comenzado, el tercero ha intervenido. Y, sin embargo, ese es el fin del puro perdón.

Le Monde: ¿en las situaciones más terribles, en África, en Kosovo, no se trata precisamente de una barbarie de proximidad, donde el crimen se fraguó entre gentes que se conocen? ¿El perdón no implica lo imposible: estar al mismo tiempo en algo diferente a la situación anterior, antes del crimen, estando al mismo tiempo en la comprensión de la situación anterior?

J. Derrida: en lo que usted llama la “situación anterior” podía haber, en efecto, toda suerte de proximidades: lenguaje, vecindad, familiaridad, incluso familia, etc. Pero para que el mal surja, el “mal radical” y quizás peor aún el mal imperdonable, el único que hace surgir la cuestión del perdón, hace falta que en lo más íntimo de esta intimidad un odio absoluto venga a interrumpir la paz. Esta hostilidad destructora no puede referirse más que a lo que Levinas llama el “rostro” del otro, el otro semejante, el prójimo más próximo, entre el bosniaco y el serbio, por ejemplo, al interior del mismo barrio, de la misma casa, a veces de la misma familia. ¿El perdón debe entonces saturar el abismo? ¿Debe suturar la herida en un proceso de reconciliación? O bien dar lugar a otra paz, sin olvido, sin amnistía, ¿fusión o confusión? Desde luego, nadie osaría objetar el imperativo de la reconciliación. Es mejor poner fin a los crímenes y a los desgarramientos. Una vez más, yo creo un deber distinguir entre el perdón y ese proceso de reconciliación, esta reconstitución de una salud o de una “normalidad”, por necesarias y deseables que puedan parecer a través de las amnesias, del “trabajo del duelo”, etc. Un perdón “finalizado” no es un perdón, es solamente una estrategia política o una economía sicoterapéutica. En Argelia, actualmente, a pesar del dolor infinito de las víctimas y del daño irreparable que sufren para siempre, se puede pensar que la supervivencia del país, de la sociedad y del Estado pasa por el proceso de reconciliación anunciado. Se puede también, desde ese punto de vista, “comprender” que un voto haya aprobado la política prometida por Bouteflika. Pero yo estimo inapropiada la palabra “perdón”, que fue pronunciada en esta

ocasión, en particular por el jefe del Estado argelino. Yo la encuentro injusta, a la vez, por respeto a las víctimas de crímenes atroces (ningún jefe de Estado tiene el derecho a perdonar en su lugar), y por respeto al sentido de esa palabra, por la incondicionalidad no negociable, aneconómica, apolítica y no-estratégica que ella prescribe. Pero todavía, una vez más, ese respeto por la palabra o por el concepto no traduce solamente un purismo semántico o filosófico. Toda suerte de “políticas” inconfesables, toda suerte de ardidés estratégicos pueden esconderse abusivamente detrás de una “retórica” o de una “comedia” del perdón con el fin de quemar la etapa del derecho. En política, cuando se trata de analizar, de juzgar, incluso de oponerse en la práctica a ese abuso, la exigencia conceptual es de rigor, aun ahí donde esta parece enredada en la explicitación de las aporías o las paradojas. Esa es, una vez más, la condición de la responsabilidad.

Le Monde: ¿usted permanece dividido, oscilante, entre una visión ética “hiperbólica” del perdón, del perdón puro, y la realidad de una sociedad trabajando en procesos pragmáticos de reconciliación?

J.Derrida: sí, yo permanezco “oscilante”, como usted muy bien lo dice. Pero sin poder, ni querer, ni deber escoger. Los dos polos son irreductibles el uno al otro, cierto, pero siguen siendo indisociables. Para provocar un viraje en lo “político”, o lo que usted acaba de llamar “procesos pragmáticos”, para cambiar el derecho, que se encuentra atrapado entre los dos polos, el “ideal” y el “empírico” (y lo que me interesa, esta mediación universalizante, esta historia del derecho, la posibilidad de ese progreso del derecho, está entre los dos), hay que referirse a lo que usted viene de llamar “visión ética –hiperbólica– del perdón”. Aunque yo no esté seguro de las palabras “visión” o “ética”, en este caso, digamos que sólo esa exigencia inflexible puede orientar una historia de las leyes, una evolución del derecho. Sólo ella puede inspirar aquí, ahora, en la urgencia sin espera, la respuesta y las responsabilidades.

Volvamos a la cuestión de *los derechos del hombre*, al concepto de *crimen de lesa humanidad*, pero también al de *soberanía*. Hoy más que nunca estos tres motivos están ligados al espacio público y al discurso político. Aunque a menudo una cierta noción de soberanía sea asociada positivamente al derecho de la persona, al derecho a la autodeterminación, al ideal de emancipación, en realidad a la

idea misma de libertad, al principio de los derechos del hombre, es con frecuencia a nombre de los derechos del hombre y por castigar o por prevenir crímenes de lesa humanidad que se llega a limitar, por lo menos a pensar en limitar, por intervenciones internacionales, la soberanía de ciertos Estados-naciones. Pero sólo de algunos más que de otros. Ejemplos recientes: las intervenciones en Kosovo o en Timor Oriental, por otra parte diferentes en su naturaleza y en su alcance (el caso de la guerra del Golfo es mucho más complicado: se limita actualmente la soberanía de Irak pero después de haber pretendido defender, contra él, la soberanía de un pequeño Estado, y de paso otros intereses, pero sigamos). Estemos siempre atentos, como lo recuerda lúcidamente Hanna Arendt, al hecho de que esta limitación de la soberanía no se impone más que allí donde es “posible” (físicamente, militarmente, económicamente); en otras palabras, siempre impuesta a pequeños Estados, relativamente débiles, por Estados más poderosos. Estos últimos permanecen celosos de su propia soberanía limitando la de los otros. Influyen también de manera determinante sobre las decisiones de las instituciones internacionales. Este es un orden y un “estado de hecho” que pueden ser, o bien consolidados al servicio de los más “potentes”, o bien, al contrario, dislocados, puestos en crisis, amenazados por conceptos (es decir, por performatividades instituidas, que son acontecimientos históricos transformables por esencia), como aquellos de los nuevos “derechos del hombre” o de los nuevos “crímenes contra la humanidad”, o por las convenciones sobre el genocidio, la tortura o el terrorismo. Entre las dos hipótesis, todo depende de la *política* que pone en acción esos conceptos. A pesar de sus raíces y de sus fundamentos inmemoriales, tales conceptos siguen siendo jóvenes, al menos en tanto que dispositivos del derecho internacional. Ya cuando, en 1964 –eso fue ayer– Francia juzgó oportuno decidir que los crímenes de lesa humanidad seguirían siendo imprescriptibles (decisión que hizo posibles todos los procesos que usted conoce –ayer el de Papón–), apeló implícitamente a una suerte de más allá del derecho en el derecho. Lo imprescriptible, como noción jurídica, ciertamente no es lo imperdonable, ya hemos visto porqué hace un momento. Pero lo imprescriptible, vuelvo sobre ello, hace una seña hacia el orden trascendente de lo incondicional, del perdón y de lo imperdonable, hacia una suerte de a-historicidad, incluso de eternidad y de Juicio Final, que desborda la historia y el tiempo finito del derecho: para siempre, “eternamente”, en todas partes, un crimen contra la humanidad será objeto de un juicio, y no se

borrará jamás del archivo judicial. Esa es, entonces, cierta idea del perdón y de lo imperdonable, de cierto más allá del derecho (de toda determinación histórica del derecho) la que inspira a legisladores y parlamentarios, los que producen el derecho, cuando, por ejemplo, instituyen la imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad o, de manera más general, cuando transforman el derecho internacional e instalan cortes universales. Esto muestra claramente que a pesar de su apariencia teórica, especulativa, purista, abstracta, toda reflexión sobre una exigencia incondicional está totalmente comprometida de antemano con una historia concreta. Por tanto, puede inducir procesos de transformación, política o jurídica, pero en verdad, sin límite.

Dicho esto, ya que usted me recordaba hasta qué punto estoy “oscilante” ante estas dificultades aparentemente insolubles, estaría tentado por dos tipos de respuesta. *Por una parte*, hay, *debe* haber, hay que aceptar lo “insoluble”. En política y más allá de la política. Cuando los datos de un problema o de una tarea no aparecen como infinitamente contradictorios ni me colocan delante de la aporía de una doble conminación, entonces *yo sé* de antemano lo que hay que hacer, o creo saberlo, y ese saber comanda y programa la acción: ya está hecho, no hay más decisiones o responsabilidades que tomar. De lo contrario, un cierto no-saber me deja desprovisto ante lo que tengo que hacer para que lo tenga que hacer, para que yo me sienta libremente obligado de responder por ello. Me sucede entonces, y sólo entonces, responder por esta transacción entre dos imperativos contradictorios e igualmente justificados. No porque se deba *no saber*, al contrario, hay que saber lo máximo y lo mejor posible, pero entre el saber más extenso, el más refinado, el más necesario, y la decisión responsable hay un abismo que debe permanecer. Se vuelve a encontrar aquí la distinción de los dos órdenes (indisociables pero heterogéneos) que nos preocupa desde el comienzo de esta entrevista. *Por otra parte*, si se le llama político a lo que usted designa hablando de “procesos pragmáticos de reconciliación”, entonces, si asumimos seriamente esas urgencias políticas, creo también que no estamos definidos totalmente por lo político y, en ningún caso, por la ciudadanía, por la pertenencia estatutaria a un Estado-nación. ¿Acaso no se debe aceptar que, ya sea en el corazón o desde la razón, sobre todo cuando se trata de la cuestión del “perdón”, irrumpe algo que excede toda institución, todo poder, toda instancia jurídico política? Uno puede imaginar que alguien, víctima de lo peor, en sí mismo,

entre los suyos, en su generación o en la precedente, exija que se haga justicia, que los criminales comparezcan, que sean juzgados y condenados por una corte –y sin embargo perdone en su corazón.

Le Monde: ¿y a la inversa?

J. Derrida: a la inversa también, por supuesto. Uno puede imaginar, y aceptar, que alguien no perdone nunca, ni siquiera después de un procedimiento de absolución o de amnistía. El secreto de esta experiencia debe permanecer intacto, inaccesible al derecho, a la política, incluso a la moral: absoluto. Pero yo haría de ese principio trans-político un principio político, una regla o una toma de posición política: hay que respetar también, en política, el secreto, eso que excede lo político o eso que no pertenece más a lo jurídico. Eso es lo que yo llamaría la “democracia por venir”. En el mal radical del cual estamos hablando, y por consiguiente en el enigma del perdón de lo imperdonable, hay una suerte de “locura” que lo jurídico-político no puede abordar, y aún menos apropiarse. Imagínese una víctima del terrorismo, una persona a la que se degolló o se le deportaron sus hijos, u otra cuya familia ha muerto en un horno crematorio. Que esa persona diga “yo perdono” o “yo no perdono”, en los dos casos, yo no estoy seguro de comprender y, en todo caso, estoy seguro de *no comprender*. No tengo nada que decir. Esta zona de la experiencia permanece inaccesible y debo respetar su secreto. Lo que queda por hacer luego, públicamente, políticamente, jurídicamente, sigue siendo difícil. Retomemos el ejemplo de Argelia. Yo comprendo, incluso comparto el deseo de aquellos que dicen: “Hay que hacer la paz, el país debe sobrevivir, ya basta de estos crímenes monstruosos”, y si para eso hay que engañar hasta la mentira o la confusión (como cuando Bouteflika dice: “Vamos a liberar los presos políticos que no tienen sangre en las manos”), aceptemos esta retórica abusiva, no es la primera en la historia reciente, y menos reciente, en la historia colonial de ese país. Yo comprendo entonces esa “lógica”, pero comprendo también la lógica opuesta que rechaza a cualquier precio, y por principio, esta útil mistificación. Pues bien, este es el momento de la gran dificultad, la ley de la transacción responsable. Según las situaciones y según los momentos, las responsabilidades a tomar son diferentes. En la Francia de hoy no se debería hacer, me parece a mí, lo que se va a hacer en Argelia. La sociedad francesa actual puede permitirse poner a la

luz pública, con un rigor inflexible, todos los crímenes del pasado (incluidos los que nos remiten de nuevo a Argelia, lo cual no se ha hecho), los puede juzgar y no permitir que la memoria se duerma. Hay situaciones donde, al contrario, es necesario, sino adormecer la memoria (lo cual no debería hacerse nunca, si fuera posible), hacer al menos como si, sobre la escena pública, se renunciara a sacar todas las consecuencias de ella. Uno nunca está seguro de hacer la elección justa, uno nunca sabe, uno no sabrá nunca, en el sentido de lo que se llama saber. El porvenir no nos va a dar a saber por adelantado por qué habrá sido determinado, a su vez, por esa elección. Es ahí donde las responsabilidades están para reevaluarse a cada instante según las situaciones concretas, es decir, las que no dan espera, no nos dan el tiempo de la deliberación infinita. La respuesta no puede ser la misma en Argelia hoy, ayer o mañana, ni en la Francia de 1945, de 1968-1970, o del año 2000. Eso, más que difícil, es infinitamente angustioso. Es la noche. Pero reconocer esas diferencias “contextuales” no tiene nada que ver con una renuncia empirista, relativista o pragmatista. Justamente porque la dificultad surge a nombre y en razón de principios incondicionales, por lo tanto irreducibles a estas facilidades (empiristas, relativistas o pragmatistas). En todo caso, yo no reduciría la terrible cuestión de la palabra “perdón” a los “procesos” en los cuales ella se encuentra comprometida de antemano, por muy complejos e inevitables que sean.

Le Monde: lo que sigue siendo complejo es esta circulación entre la política y la ética hiperbólica. Pocas naciones escapan a este hecho, quizás fundador, que ha habido crímenes, violencias, una violencia fundadora, para hablar como René Girard, y el perdón se acomoda muy bien para justificar, a continuación, la historia de la nación.

J. Derrida: *todos los Estados-nación nacen y se fundan en la violencia. Creo que esta verdad es irrefutable. Sin necesidad de exhibir a propósito espectáculos atroces, basta subrayar una ley estructural. El momento de fundación, el momento instaurador es anterior a la ley o la legitimidad que instaura. Ese momento está, por tanto, fuera de la ley, y es violento por lo mismo. Pero usted sabe que se podría “ilustrar” (¡que palabra, aquí!) esta verdad abstracta con documentos terribles, venidos de la historia de todos los Estados, los más antiguos y los más recientes.*

Antes de lo que se llama las formas modernas, en sentido estricto el “colonialismo”, todos los Estados (yo me atrevería a decir incluso, sin jugar con la palabra y la etimología, todas las *culturas*) han tenido su origen en una agresión de tipo *colonial*. Esta violencia fundadora no sólo ha sido olvidada. La fundación misma está hecha *para* ocultarla; tiende por esencia a organizar la amnesia, a veces con la celebración y la sublimación de los grandes comienzos. Ahora bien, lo que hoy parece singular, inédito, es el *proyecto* de hacer comparecer Estados, o por lo menos los jefes de Estado en tanto que tales (Pinochet), y aun los jefes de Estado en ejercicio (Milosevic) delante de instancias universales. Se trata de proyectos o sólo de hipótesis, pero esta posibilidad es suficiente para anunciar una mutación: constituye por sí misma un acontecimiento mayor. La soberanía del Estado, la inmunidad de un jefe de Estado ya no son, en principio, en derecho, intangibles. Por supuesto, numerosos equívocos permanecerán durante largo tiempo, ante los cuales hay que redoblar la vigilancia. Estamos lejos de pasar a los hechos y poner estos proyectos en acción, ya que el derecho internacional depende todavía demasiado de Estados-nación poderosos y soberanos. Además, cuando se pasa a los hechos, a nombre de los derechos universales o contra los “crímenes de lesa humanidad”, se lo hace a menudo de manera interesada, teniendo en cuenta estrategias complejas y a veces contradictorias, a merced de Estados no sólo celosos de su propia soberanía sino de su dominio sobre la escena internacional, afanados por intervenir aquí mejor o más rápido que allá, por ejemplo en Kosovo mejor que en Chechenia, por limitarse a ejemplos recientes, y excluyendo, por supuesto, toda intervención en su propio Estado. De ahí la hostilidad de China a toda ingerencia de ese tipo en Asia, en Timor, por ejemplo; eso sería mal ejemplo para el Tibet; o aun la reticencia de los Estados Unidos, incluso Francia, pero también de algunos países llamados “del Sur”, frente a las competencias prometidas al Tribunal Penal Internacional, etc. Se vuelve reiteradamente al asunto de la soberanía. Y, ya que hablamos del perdón, lo que hace el “yo te perdono” a veces insoportable u odioso, incluso obsceno, es la afirmación de soberanía. Ella se dirige a menudo de arriba hacia abajo, confirma su propia libertad o se arroga el poder de perdonar, ya sea como víctima o a nombre de la víctima. Pero hay que pensar también en una victimización absoluta, aquella que priva a la víctima de la vida, o del derecho a la palabra, o de esta libertad, de esta fuerza y de este poder que *autorizan*, que permiten acceder a la posición del “yo perdono”. Ahí

lo imperdonable consistiría en privar a la víctima de este derecho a la palabra, de la palabra misma, de la posibilidad de toda manifestación, de todo testimonio. La víctima sería entonces además víctima de verse despojada de la *posibilidad* mínima, elemental, de contemplar *virtualmente* el perdonar lo imperdonable. Y ese crimen absoluto no ocurre sólo en la figura del asesinato premeditado.

Inmensa dificultad, entonces. Cada vez que el perdón se ejerce efectivamente, parece suponer un poder soberano. Puede ser el poder soberano de un alma noble y fuerte, pero también un poder de Estado que dispone de una autoridad incuestionada, con la fuerza necesaria para organizar un proceso, un juicio aplicable o, eventualmente, la absolución, la amnistía o el perdón. Si, como lo pretenden Jankélévitch y Arendt (ya he manifestado mis reservas sobre el tema), no se perdona sino allí donde se podría juzgar y castigar, y por ello evaluar, entonces la organización, la institución de una instancia de juicio supone un poder, una fuerza, una soberanía. Usted conoce el argumento “revisionista”: el tribunal de Nuremberg era una invención de los vencedores, quedaba a su disposición, tanto para establecer el derecho de juzgar y condenar como para declarar inocente, etc.

Lo que yo quisiera, lo que trato de pensar como la “pureza” de un perdón digno de este nombre, sería un perdón sin poder: *incondicional pero sin soberanía*. La tarea más difícil, a la vez necesaria y aparentemente imposible, consistiría en disociar incondicionalidad y soberanía. ¿Se hará algún día? No nos hagamos ilusiones. Pero ya que la hipótesis de esta tarea impresentable se anuncia, aunque fuese un sueño para el pensamiento, esta locura no es tal vez tan loca...

Debate sobre el texto de Derrida

Pablo de Greiff, David Crocker y Oscar Mejía Quintana

En principio quisiera agradecer al propio Derrida por haber escrito un texto tan interesante y que, en su complejidad, se ha convertido en el inspirador de este evento. Los que ya lo han leído se darán cuenta de que lo único que intentamos aquí es tratar de ilustrar, en el mejor sentido de la palabra, las sugerencias que están implícitas en el texto. También vale la pena resaltar el esfuerzo de Derrida, a través de toda su obra, por abrir canales de comunicación entre la filosofía y la no-filosofía, iluminando de una forma inédita las discusiones en filosofía política contemporánea.

Para abrir el debate quisiera sugerir tres puntos. El primero tiene que ver con la ambigüedad radical de Derrida a la hora de definir el ámbito propio del perdón. A pesar de las circunvoluciones de la argumentación, Derrida nunca termina de tematizarlo, alternativamente, en su dimensión pragmática y en su dimensión estrictamente filosófica. Creo que buena parte de nuestra discusión tendrá que ver con esa “oscilación” entre un perdón incondicional, generoso, abierto, ligado a la noción de amor propia del cristianismo –aunque se trate de una cristianización del perdón ya completamente secularizada– y un perdón vinculado a los procesos de reconciliación, a los cálculos de una sociedad posconflicto, y a esa “necesidad urgente” de memoria que jalona hoy muchos de los procesos políticos en todo el mundo.

En segundo lugar me gustaría escuchar sus puntos de vista sobre los límites de un perdón concebido como una ecuación, más o menos cuantificable, entre perdón y castigo. Mi pregunta es si sólo es “pensable”, y sobre todo viable, un perdón que asume la culpa, que asume la restauración moral, la compensación de los daños causados y, desde luego, la reconstrucción histórica de esos daños, esto es, un perdón que sólo se da al final de un castigo reconocido socialmente

y establecido claramente a nivel jurídico. La cuestión es si hay algo más allá del perdón político y personal que no se expresa en esa ecuación directa con el castigo. Creo que ese es un punto delicado y complejo, que Derrida intenta resolver por una vía “heterodoxa” al plantear una justicia que estaría más allá de la justicia. Aunque son previsibles las objeciones a esta salida que muchos calificarían como metafísica, creo que es interesante pensar el perdón desde esa “justicia más allá de la justicia”. Ahora bien, ¿qué quiere decir exactamente Derrida con esta fórmula, excéntrica y, en cierto modo, tautológica?

De ahí se deriva el tercer punto. La mayoría de los derechos de gracia, los indultos y los perdones de todo tipo que se han otorgado a lo largo de la historia normalmente vienen de la soberanía del monarca o del representante del pueblo en cabeza del jefe de Estado y, por tanto, corresponden a formas políticas ligadas básicamente a la monarquía y al Estado representativo. El planteamiento de Derrida nos hace pensar en expresiones de lo político irreductibles al Estado y en formas de soberanía inmanentes, no representativas, que no se traducen necesariamente en formas de justicia privadas o en prácticas anónimas y personales del perdón sin consecuencias en la vida pública. A mi juicio, Derrida piensa en formas comunitarias o profundamente subjetivas de perdón, pero en un sentido transpersonal, que dejan entrever esa justicia más allá de la justicia y que, evidentemente, rebasan los límites del Estado de derecho.

Derrida expone varios tipos de perdón que sobrepasan la soberanía representativa. El más evidente es el perdón de Dios, esto es, un perdón divino, de carácter trascendental, más allá de toda consideración histórica y de toda circunstancia política o social, difícil de concebir por fuera de la tradición religiosa. Los otros dos tipos me resultan más interesantes. El primero tiene que ver con el carácter individual del perdón, es decir, con el hecho de que el “verdadero” perdón es irreductible a cualquier tipo de mediación social o institucional. Derrida trae como ejemplo a una mujer sudafricana, esposa de víctima, que en medio de presiones de la Comisión de Verdad y Reconciliación manifiesta: “No estoy lista para perdonar”. Este ejemplo evidencia los límites que tenemos al tratar de utilizar el perdón como una forma fácil de apagar el conflicto, o al tratar de pasar rápidamente de una instancia personal a una instancia en derecho.

El último tipo de perdón, aunque difuso, nos obliga a replantear el poder de la sociedad civil más allá del Estado y a pensar en formas de democracia que hemos

experimentado “sin saberlo”, es decir, que no tienen la legitimidad suficiente a nivel histórico o político. El reto de Derrida está en reconocer formas históricas de asumir el perdón social, cuya memoria es básicamente comunitaria, irreductibles a los procesos puramente jurídicos, aunque al final haya que establecer jurídicamente las condiciones de ese perdón establecido socialmente. En estos días, en Barrancabermeja, ciudad que puede ser considerada como epicentro del conflicto colombiano, se encuentra un grupo de mujeres que han venido de todo el mundo para apoyar esos procesos comunitarios, para manifestarse contra la guerra, y para desafiar los antiguos –guerrilleros– y los nuevos –paramilitares– dueños de Barranca. Creo que ese ejemplo es suficientemente interesante para tratar de descubrir y avizorar nuevas formas de resolución de los conflictos y nuevas formas de afirmación política de las comunidades.

Pablo de Greiff

En esta reflexión voy a concentrarme no en los puntos en los que concuerdo con el análisis que Derrida nos ofrece del perdón, sino en tres puntos en los que difiero con él. Mis diferencias no parten de la convicción de que lo que se dice es erróneo, sino más bien exagerado.

El primer punto tiene que ver con la separación, a mis ojos excesiva, que Derrida intenta establecer entre el perdón y cualquier función que este pueda cumplir. El punto es central al argumento de Derrida, y lo resume de la siguiente forma: “Yo arriesgaría esta proposición” dice Derrida: “cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, fuese ella noble y espiritual (salvación, redención, reconciliación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) por un trabajo de duelo, por alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el ‘perdón’ no es puro, ni su concepto”. Este es un punto que Derrida reitera en diferentes oportunidades durante la entrevista. En una formulación aún más provocativa, Derrida afirma: “El perdón puro e incondicional”, es decir, el único que para el autor merece el nombre, “para tener su sentido propio, no debe tener ningún ‘sentido’, ninguna finalidad, incluso ninguna inteligibilidad. Es una locura de lo imposible”.

Pero es difícil, en general, comenzar el análisis de una práctica intentando separarla de cualquier función que esta pueda cumplir. En particular, este es un procedimiento analítico que debe despertar sospechas cuando se trata de un acto

de habla como el perdón. Comencemos desde el extremo opuesto a aquel escogido por Derrida, pensando para qué se pide perdón. En primer lugar, pienso que pedimos perdón como resultado de la necesidad de reconocer el daño que podemos haber causado a otros. Esta necesidad está estrechamente ligada a una necesidad aún más fundamental, es decir, a la necesidad que tenemos los seres racionales de pensar que actuamos con justificación.¹ El pedir perdón expresa entonces nuestro reconocimiento de que en el caso en cuestión no logramos satisfacer esa necesidad.

Pero esto no es todo lo que pretendemos cuando pedimos perdón. Esto puede ser, en cambio, todo lo que pretendemos cuando expresamos arrepentimiento. Pidiendo perdón hago explícito además que me importa lo que el otro piense de mí, o por lo menos, de mi modo de actuar. Mientras que tiene sentido hacer un acto puramente expresivo de arrepentimiento en el cual simplemente declaro mi insatisfacción o, más precisamente, mi valoración negativa acerca de mi forma de actuar, sin importar cómo el otro, o los otros, el afectado por mi daño, o los demás, reciban mi acto expresivo; no tiene, en cambio, sentido hacer un acto puramente expresivo de perdón. En el acto de habla de perdón, siempre, ineludiblemente, estoy pidiendo algo, no solamente expresando algo. Es decir, mientras que siempre puedo decirle a alguien “me arrepiento de lo que hice, no importa lo que tú pienses de ello”, no tiene ningún sentido decir “te pido perdón y no me importa lo que tu pienses”. El éxito del acto de habla expresivo depende sólo de que el otro lo entienda, sin importar el desarrollo posterior de esa secuencia comunicativa. El éxito del acto de habla del perdón, por el contrario, sí que depende del desarrollo posterior de esa secuencia, específicamente de lo que el oyente proceda a hacer.

¿Y qué es lo que pretendemos que el oyente proceda a hacer? Al pedir perdón estamos expresando, en últimas, no sólo la necesidad de pensar que actuamos de forma justificada, estamos expresando, en segundo lugar, el interés por continuar una relación, y que para lograrlo, en tercer lugar, estamos preparados a implicarnos en prácticas de reparación. A final de cuentas, lo que pretendemos lograr pidiendo perdón es restablecer, si no el *statu quo* ante una cierta medida del respeto, por lo menos la confianza que el otro nos tenía antes de nuestra

¹ Véase, por ejemplo: Thomas Scanlon, *What we Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

ofensa. Es decir, el éxito del acto de habla de perdón no depende sólo de que el otro lo entienda, sino de que lo acepte.

Esta, para mí, es la función del pedir perdón, y no sé qué se logra intentando separar el concepto de la función que le da sentido. Excepto una cosa. Me parece que Derrida está en lo correcto al tener sospechas acerca de la instrumentalización del perdón. El perdón se corrompe cuando el interés subyacente es diferente al de recuperar (parte de) el respeto o la confianza del agraviado, cuando, por ejemplo, se pide perdón para conseguir otra clase de ventajas, económicas o de otra índole. Pero si este es el punto, es claramente exagerado afirmar que el perdón “para tener su sentido propio, no debe tener ningún ‘sentido’, ninguna finalidad, incluso ninguna inteligibilidad. Es una locura de lo imposible”.

El segundo punto en el que quiero concentrar alguna atención no dista mucho del primero. Tiene que ver con la distinción entre el perdón condicional y el incondicional. Habiendo afirmado la imposibilidad de escindir por completo el concepto del perdón de su función fundamental, no debe sorprender que yo tenga dudas acerca de la posibilidad de trazar una distinción tan profunda como la que Derrida pretende entre el perdón condicional y el incondicional. De nuevo, mi objeción se refiere a un asunto de grado. Veámoslo.

Derrida se declara en contra de lo que llama la “lógica condicional del intercambio (...) según la cual no se podría contemplar el perdón más que si es solicitado en el curso de una escena de arrepentimiento, atestiguando, a la vez, la conciencia de la falta, la transformación del culpable, y el compromiso, al menos implícito, de hacer todo lo posible por evitar el retorno al mal”.

Aquí me parece que es importante establecer una distinción en la cual Derrida no repara suficientemente, entre quien pide perdón y quien lo concede. Supongo que no hace falta repetir que de mi análisis de la función del perdón se desprende que no es posible pedir perdón sin expresar arrepentimiento. Si la función básica del perdón es restablecer parte del respeto o de la confianza que el agraviado tenía por quien comete el daño, no es claro cómo quien pide el perdón pueda lograr esto sin expresar arrepentimiento. Yo no puedo recuperar la confianza de la persona a quien ofendo sin hacerle entender que soy consciente de la naturaleza del daño que le causé, y entender mi proceder como un daño implica entenderlo como algo sobre lo cual me arrepiento. Ahora, esto no determina que alguien no pueda conceder perdón en ausencia de una petición de perdón y, por tanto, de una manifestación de arrepentimiento.

Es posible pensar en la posibilidad de extender perdón a alguien que no lo ha pedido, por lo menos en dos formas diferentes: primero, alguien puede extender el perdón en estas circunstancias, como parte de un esfuerzo por despojarse de reacciones afectivas negativas tales como el resentimiento. Puedo entonces decirle a quien me agravia: “Te perdono, aunque no me lo has pedido, pues no quiero cargar con el peso del odio que tu agravio me genera”. Pero, admito que este, aun para mí, sería sólo un caso parcial de perdón, en cuanto no parece cumplir con lo que yo considero que es la función básica del perdón, cual es el restablecimiento de cierto grado de confianza entre las partes. Quien concede perdón de la forma que estamos examinando, probablemente no tiene ninguna intención de restablecer relación de confianza con quien ha cometido la falta.

La segunda forma en la que se puede pensar acerca de la concesión del perdón no pedido es siguiente: extendiendo el perdón a alguien, a pesar de que no me lo ha pedido, como expresión de confianza en que no reincidirá en el daño. Este, desde mi punto de vista, es un caso que aun cuando seguramente no frecuente, es un caso legítimo de perdón.

En conclusión, Derrida está, de nuevo, parcialmente en lo correcto, pues en la medida en que es posible pensar en casos de perdón legítimos no pedidos, queda visto que es posible pensar en el perdón en ausencia de una expresión previa de arrepentimiento. Sin embargo, este no será el caso común, y más importante todavía, queda en pie la tesis de que no es posible pedir perdón sin expresar arrepentimiento. Esta es otra razón para confirmar la sospecha de que afirmar que el perdón es una locura es poco más que hipérbole.

Y esto me trae, por último, al tercer punto, de nuevo relacionado con los dos anteriores. Aquí llegamos al paroxismo de la hipérbole, expresada en la provocativa tesis según la cual “el perdón perdona solamente lo imperdonable”. No es que a mí me molesten todas las exageraciones, que no pueda reconocer que algunas tienen su punto (eso sería una exageración). Esta, por ejemplo, me parece que puede tener un efecto saludable, si se toma como un intento por recordar la inmensa tarea en la que nos involucramos cuando hablamos del perdón en el contexto de crímenes de lesa humanidad. No estamos hablando de perdonar ofensas leves. Sin embargo, no es claro para mí cuál es la ventaja real de esta forma de pensar. La explicación que Derrida nos ofrece de este punto es particularmente débil. En resumen, el argumento es el siguiente: si se perdona sólo

lo perdonable, es decir, si se perdona sólo con la condición de que quien ofende haya cambiado, “se perdonaría a uno que no sería el culpable mismo”. Y Derrida pregunta retóricamente: “¿Para que haya perdón no habría que perdonar la falta y el culpable en tanto que tales, allí donde la una (la falta) y otro (el culpable) permanecen, tan irreversiblemente como el mal, y que como el mal mismo serían capaces de repetirse, imperdonablemente, sin transformación, sin recuperación, sin arrepentimiento y sin promesa?”.

Pero en este razonamiento hay un error que es especialmente sorprendente, que consiste en asumir una relación de identidad entre el agente y sus actos. Y digo que es sorprendente porque Derrida mismo sugiere que es importante detenerse a pensar si lo que se perdona es un qué o un alguien, es decir, si se perdonan actos o personas. Pero, habiendo hecho esta sugerencia, la abandona sin resolución alguna. En realidad, la relación entre el agente y sus actos es más complicada de lo que la tesis acerca de la imperdonabilidad de lo perdonable requiere. Quien pide perdón simultáneamente hace suyo el acto y se distancia de él. La irreversibilidad del mal en la cual la tesis descansa se aplica al acto, pues una vez efectuado pasa a ser un hecho que no tiene marcha atrás. Pero no es obvio qué sentido tiene hablar de la irreversibilidad del agente. La única forma de entender esto sería negando la posibilidad de transformación del agente. Y nótese que esto es precisamente lo que sucede en el párrafo crucial: “¿Para que haya perdón no habría que perdonar la falta y el culpable en tanto que tales, allí donde la una (la falta) y otro (el culpable) permanecen, tan irreversiblemente como el mal, y que como el mal mismo serían capaces de repetirse, imperdonablemente, sin transformación, sin recuperación, sin arrepentimiento y sin promesa?” Pero ¿es esta posición –la de la intransformabilidad del agente– la que queremos defender? Yo no, por lo menos. Y si Derrida quiere hacerlo, nos debe un argumento. Sin él, la tesis acerca de la imperdonabilidad de lo perdonable aparece, de nuevo, más como una forma de provocar que como una forma de aclarar.

David Crocker

Quisiera comentar seis puntos breves sobre el texto de Derrida. Yo confieso que Derrida no ha sido parte de mi portafolio, en el sentido que los franceses a veces me confunden, pero este texto me ha parecido más o menos claro.

1. Creo que es bueno tener un filósofo que trate cuestiones urgentes de la vida cotidiana, y el perdón es una cuestión clave para saber cómo la sociedad, las entidades internacionales y los individuos pueden responder a los males políticos del pasado, como masacres, genocidios, golpes de Estado. A veces los filósofos trabajan en el cielo sin enfrentar las cuestiones urgentes de la vida. Pero aquí tenemos un filósofo que utiliza sus habilidades para llevar el debate más allá de la universidad y del campo filosófico, enriqueciendo un debate público que actualmente ocurre en todo el mundo. Es imposible leer el periódico sin reparar en los innumerables eventos que tienen lazos con esta cuestión del castigo, la reconciliación, la amnistía o el perdón. De hecho, estamos en un país que discute, ahora más que antes, estas cuestiones urgentes.
2. Derrida expresa, como yo, como mucha gente, inquietudes sobre el uso y el abuso del perdón. El perdón como herramienta política es una herramienta muy barata. Hay un abuso del concepto del perdón y él quiere aclarar y solucionar este abuso. En ese sentido, hay muchas distinciones importantes en este ensayo, especialmente entre perdón y otras herramientas, como la amnistía y el derecho de gracia, que nos permiten responder al pasado. Más adelante volveré sobre estas distinciones.
3. El perdón para Derrida es un concepto ambiguo, compuesto tradicionalmente por dos dimensiones, dos polos, dos órdenes irreductibles. Pero, a la vez, estos son polos indisociables. Un polo es el perdón puro, sin condiciones; el otro, es el perdón con condiciones. El perdón sin condiciones es para Derrida, creo, el más importante. Sencillamente es una locura y él disfruta las locuras, disfruta esta contradicción de un perdón sin condición como algo bueno en sí mismo. Podemos entender esta cosa loca con un ejemplo de África del Sur. Una joven norteamericana, antes del fin del Apartheid, perdió su vida debido a un ataque de negros que también luchaban contra el Apartheid, pero la mataron sin información sobre su compromiso en la lucha contra Apartheid. El milagro es que a pesar la depresión por la pérdida de su hija, los padres han perdonado. Yo admiro mucho a esta familia. Pero la cuestión para mí es si este gesto puede ser extrapolado como política para un Estado, para una

comunidad, o si simplemente es algo privado. Si no hay un cambio en el corazón, si no hay una conducta diferente, no se puede aceptar este tipo de conducta socialmente. No se puede perdonar de una manera tan barata. En ese sentido, creo yo, el castigo tiene un papel fundamental para expresar el mensaje correcto hacia toda la comunidad.

4. En la perspectiva de Derrida hay una oscilación entre estos dos conceptos de perdón: condicionado e incondicional. Aunque hay casos concretos en que el perdón no se puede utilizar, reconoce que la vida política necesita siempre establecer un balance. De ahí que considere importante la amnistía como una herramienta válida de las transiciones políticas para establecer la paz y promover la reconciliación.

Aun así, el polo de lo incondicionado me parece excesivamente ambiguo en Derrida. A veces se refiere a él como una parte de la vida privada, como algo familiar, o como una instancia de decisión puramente personal donde el Estado no puede imponer o sugerir ningún tipo de coacción para obtener el perdón. A propósito, recientemente un miembro de la Comisión de Verdad y Reconciliación en Sudáfrica me comentó la tensión que ha generado Tutu con su modelo de perdón como algo que se puede requerir voluntariamente de los perpetradores. A mi juicio, el perdón no es algo privado que se pueda respetar incondicionalmente en una sociedad política. Por muy tolerante y pluralista que sea la sociedad, el perdón no está reservado al espacio privado, como algo trascendental, místico, más allá del mundo histórico, casi divino. Aunque para mí también el modelo divino es importante, pienso que esta dimensión se puede interpretar en un sentido kantiano en la que se puede entender cómo cada persona tiene derecho a la autodeterminación, a una autonomía que no se puede rechazar ni coaccionar ni socavar.

5. Al final del ensayo se habla de una visión del futuro, de una democracia por venir en la que se puede separar el perdón y el poder, acentuando el polo incondicionado del perdón. Yo veo un peligro en este tipo de análisis porque, al final, a pesar de la tensión, a pesar de la oscilación, para Derrida lo más importante es esta dimensión trascendental. El peligro es que esa predilección minimiza la importancia de establecer herramientas con metas humanas que sean útiles para una sociedad.

Lo más importante, entonces, es escapar del mundo histórico-político y vivir en un mundo místico, trascendental, en el que el modelo divino del perdón es lo más importante. Para aquellos que intentamos, como parte de un movimiento internacional, aplicar la ética al mundo vigente es un peligro esa predilección trascendental. Lo que necesitamos es forjar herramientas que permitan aclarar la verdad sobre el pasado y procedimientos que le permitan a la justicia dar cuenta de esa verdad a través de la reparación y el castigo.

Para promover una sociedad democrática –y aquí la cuestión del poder es importante, porque en una sociedad democrática en vez de rechazar el poder se comparte el poder– es necesario tener argumentos para decidir cómo se puede responder al pasado y avanzar hacia el futuro. En ese propósito el peligro de la interpretación de Derrida es que, en última instancia, considera que lo más importante en el mundo es vivir fuera del mundo.

Oscar Mejía Quintana

Mi intención en el debate es contrastar la afirmación de Derrida sobre la “pretensión de un perdón sin poder, incondicional pero sin soberanía”, porque ahí creo que se resume toda la impotencia del argumento de Derrida y, al mismo tiempo, sin duda, expresa y podría expresar para el contexto colombiano toda la paradójica y patética situación en la que vivimos. Para empezar voy a leer una cita de Paul Ricoeur sobre el perdón, para articularlo, a través de la lectura que Ricoeur ha hecho de Rawls, a modelos de filosofía política más cercanos a mi marco de investigación, pero también para evitar elucubraciones muy metafísicas a las que es tan propenso el posestructuralismo francés, el cual, dicho sea de paso, hoy en día está siendo objeto de una severa crítica por la siguiente generación de filósofos políticos. En ese recorrido, me interesa mostrar cómo Rawls, en esta lectura que hace Ricoeur, está más cerca del perdón que un Habermas con la ética del discurso, y ver qué puede salir de ahí en el debate. Transcribo la cita de Ricoeur:

El perdón no pertenece al orden jurídico; ni siquiera al plano del derecho [...] El perdón escapa, en efecto, al derecho tanto por su lógica como por su finalidad. Desde un punto de vista que se puede llamar epistemológico, pertenece a una

economía del don, en virtud de la lógica de la superabundancia que lo articula y que es preciso oponer a la lógica de la equivalencia que preside la justicia; desde este punto de vista el perdón es un valor no solo suprajurídico, sino supraético. Pero escapa también al derecho por su *finalidad*. Para comprenderlo es preciso decir quién lo puede ejercer. Hablando en términos absolutos, sólo puede ser la víctima [...]. El perdón debe ante todo haber encontrado lo imperdonable, es decir, la deuda infinita, el mal irreparable. Dicho esto, aunque no es debido, no carece de finalidad. Y esta finalidad tiene relación con la memoria. Su “proyecto” no es el de borrar la memoria; no es el del olvido; por el contrario, su proyecto, que es *cancelar la deuda*, es incompatible con el de *cancelar el olvido*. El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado el peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria.

Dicho esto, no está prohibido que nos preguntemos, sin embargo, si el perdón no tiene algún efecto secundario sobre el orden jurídico mismo, en la medida en que, al escapar de él, lo sobrevuela [...] ¿No podríamos considerar como influencias del perdón sobre la justicia, todas las manifestaciones de compasión, de benevolencia, en el interior mismo de la administración de justicia, como si la justicia, tocada por la gracia, apuntara en su esfera propia hacia ese extremo que desde Aristóteles nombramos equidad? ¿No corresponde al perdón acompañar a la justicia en su esfuerzo para erradicar sobre el plano simbólico la componente *sagrada* de la venganza? La justicia no solo procura disociarse de la venganza salvaje, sino de la venganza sagrada, en virtud de la cual la sangre llama la sangre y que pretende ella misma el título de la justicia.[...] ¿No corresponde al perdón ejercer sobre esta sagrada malevolencia la *catharsis* que hará emerger una sagrada benevolencia?²

Me parece muy interesante el texto de Ricoeur porque muestra un aspecto para mí crucial de lo que hemos vivido en este país: nosotros no hemos perdonado. Aquí en algún momento hubo un daño irreparable que, desde entonces, no fue y no ha sido y sigue sin ser reparado; y eso también me hace pensar en otra afirmación de Derrida que sí comparto: “Solo puede haber soberanía cuando la

² Paul Ricoeur, *Lo justo*, Barcelona, Caparrós, 1995, pp. 195-196.

soberanía se impone”, y de alguna manera la soberanía, aunque él la ataque, es condición de un perdón institucional. Nosotros no lo tenemos, porque nosotros, en palabras de los contractualistas, no hemos salido del Estado de naturaleza. Yo sostengo que Colombia sigue siendo un Estado de naturaleza, aquí no hay Estado de derecho, aquí el Estado de derecho sigue siendo la bandera de un grupo y, por tanto, todavía se requeriría un pacto social donde el perdón se institucionalice, donde el perdón logre tener algún tipo de concreción social que permita la reconciliación social. El perdón del que habla Derrida es un perdón, como lo dice Ricoeur, donde todavía prima la venganza salvaje, la venganza primitiva. Así es como nos encontramos en Colombia. Podemos ver los documentos, cuando no la hemos tenido que vivir, la guerra que estamos sufriendo. Ahí están las matanzas, las masacres de unos y otros, la sevicia. Cuando vemos esos documentos nos damos cuenta de que aquí ha habido una dimensión no perdonada, que los actores del conflicto no han logrado entrar en esa dimensión de lo reparable, que todavía están tratando de matar el alma. Ahí el discurso derridiano nos enseña, pero también muestra sus limitaciones, no nos podemos quedar simplemente en la locura del perdón, es decir, tenemos que dar el siguiente paso.

Ese es el punto donde yo creo que Rawls nos puede servir más que Habermas, pero antes quisiera reconstruir el corazón de la ética del discurso habermasiano,³ recurriendo a lo que se ha dado en llamar la posición original. Para Rawls, la posición original es lo que en el contractualismo clásico era el Estado de naturaleza. Nosotros podríamos decir que la posición original es el puente entre el Estado de naturaleza y el Estado de derecho, es decir, la constitución de un orden jurídico pleno, homogéneo, hegemónico. En ese sentido, insisto, en Colombia no tenemos un orden jurídico hegemónico.⁴

Siguiendo a Strawson, para Habermas la universalidad de la fundamentación de la ética del discurso está en el resentimiento: yo me resiento de ser discriminado, y a partir de ese resentimiento es que puedo proyectar una dimensión de universalidad que voy a ir justificando conceptualmente. Habermas no toma en

³ Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Península, 1991.

⁴ El estudio del profesor Alejandro Reyes *La geografía de la guerra* muestra los sitios donde hay guerra en este país, es decir, donde no hay Estado de derecho, y las únicas partes que no tenían color eran la selva, porque el resto estaba todo pintado de rojo, todo, salvo en las ciudades, y eso, porque también podríamos geografiarlas y mostrar que el Estado de derecho aquí es una ficción.

ese momento la línea kantiana cognitivista. Lo que me interesa subrayar es que Habermas ha dado un giro en este punto y ha abandonado la fundamentación de la ética del discurso del resentimiento, para volver a lo más vertical de la fundamentación cognitivista kantiana, es decir, se ha olvidado de los sentimientos morales.

Por eso pienso que, en este caso, Rawls nos puede ser más útil desde la lectura de Ricoeur. Para Ricoeur, en el fondo de la posición original hay un principio antisacrificial que reivindica el sentimiento del perdón. Extrañamente, no lo hace en la figura rawlsiana del velo de ignorancia, lo hace en otra figura, que es el orden lexicográfico, esto es, el de los principios de justicia. El punto es que ese sentido antisacrificial del que habla Ricoeur es muy sugestivo en la posición original. Recuerdo que una profesora lo asociaba al nirvana oriental, a una posición en la cual yo logro ponerme en la posición del otro, comprender al otro y, si ustedes dan el siguiente paso, perdonar al otro.

Desde luego, el velo de ignorancia en Rawls podría sugerir esa figura, pero Ricoeur la coloca en la disposición misma de los principios de justicia. Los principios de justicia son, de alguna forma, la manera en que perdonamos socialmente, en que la víctima se siente de alguna manera reivindicada, en que la víctima perdona, porque se la reconoce socialmente. Por eso, la dimensión de un perdón absoluto, de un perdón incondicional sin soberanía es simplemente una condena al Estado de naturaleza. El perdón tiene que tener proyección en un Estado de derecho, y tal vez eso es lo que nos ha faltado en Colombia: cómo perdonar, pero además, cómo darle a ese perdón no un manejo instrumental, sino un manejo institucional que nos permita entroncarlo con la consolidación de un Estado de derecho.

Aquí resulta pertinente el segundo momento del pensamiento rawlsiano, que se encuentra en *Liberalismo político*.⁵ El liberalismo político enfrenta una figura que se llama el consenso constitucional. Rawls no lo dice expresamente, pero recuerda por contraste la figura de James Buchanan, otro contractualista, pero defensor del Estado de naturaleza como un espacio de guerra, de fuerza.⁶ Para Buchanan hablar de posición original y de consenso no sirve, porque la sociedad

⁵ Jhon Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1997.

⁶ James Buchanan, *The Limits of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.

realmente se forja desde la guerra, por tanto, a la Constitución llegan los vencedores, no los vencidos. Esta es una concepción con la que algunos han pensado que se está orientando el proceso de negociación colombiano: aquí estamos en guerra y el que venza llega e impone los términos del contrato constitucional. Rawls no puede compartir esa posición de un contrato constitucional fundamentado en la guerra, en el no perdón, en la sevicia, en la polarización de las fuerzas, por eso le opone la figura del consenso constitucional. Lo que quiero rescatar de ese consenso constitucional –esa primera etapa de lo que Rawls también llama el consenso entrecruzado, el consenso de consensos, la gran terapia social–, es que nos permite fijar horizontes hacia los cuales orientarnos colectivamente. Pero para poder llegar a ese consenso entrecruzado se requiere un consenso constitucional que modere el conflicto y que permita el surgimiento de unas virtudes cívicas de reconciliación.

Podemos ahora preguntar desde Rawls ¿cómo proyectar una sociedad, unos horizontes hacia los cuales podamos orientarnos conjuntamente? Si no hay un consenso constitucional que modere el conflicto, que nos saque del Estado de naturaleza, que permita alimentar lo que él llama virtudes cívicas, si no hay reconciliación, el discurso sobre el perdón se vuelve metafísico. Si el perdón no se articula en estrategias de soberanía, no instrumentales, efectivamente orientadas a rehacer el lazo social desintegrado, todo el discurso de Derrida queda en la nada.

Segunda parte
LA TRADICIÓN

Hacia una cultura del perdón

Christian Schumacher

Decano Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario

El perdón es un acto íntimo que realizamos a título personal y en una estrecha relación con la persona a la cual perdonamos. Es cierto que el perdón así entendido requiere de una cierta cultura que regule lo íntimo. Pero incluso así, parece poco plausible pensar en el perdón como un acto político, que por definición ya no sería íntimo sino, de cierta manera, público. ¿De qué manera entonces se podría pensar en una “cultura política del perdón”? La respuesta a esta pregunta es difícil y para aclararla es provechoso remontarnos al inicio.

Sorprendentemente, en el inicio era la conciencia. El proceso cultural de la humanidad comienza en ese oscuro momento de nuestra historia biológica en el cual transitamos como especie de los simios a los seres humanos. De este tránsito no hay recuerdos. Sucedió por fuera de la historia y por eso tenemos que evocar ese momento por medio de relatos que son muy posteriores a él.

Uno de estos relatos, de muchas maneras insuperable, se encuentra en la película *2001 Odisea del Espacio* de Stanley Kubrick. Insospechado para una película de ciencia ficción, la primera escena nos remite a la prehistoria humana y nos muestra una horda de animales sorprendentemente parecidos a nosotros, viviendo bajo las condiciones que le impone a todo el reino animal la lucha por la supervivencia. Por circunstancias que a nuestro argumento no contribuye relatar, una de estas hordas adquiere una facultad que la comienza a distinguir marcadamente de sus compañeros en la llanura: adquiere conciencia.

La conciencia es una facultad de la mente así como también lo es la razón. Sin embargo, es más primaria. No es posible imaginarse la razón sin la conciencia. El famoso *cogito ergo sum* cartesiano es un eco sofisticado de esta relación de dependencia, porque afirma que la certeza racional de mi existencia se deriva de mi conciencia pensante. Pero esta dependencia no es simétrica. La conciencia bien puede ser posible sin razón, especialmente si adoptamos la noción griega

de razón, cercana al *logos* y por tanto a la lógica. En este sentido, hay manifestaciones de la conciencia que no son estrictamente razonables, por ejemplo, el lenguaje y el arte, para sólo mencionar dos de las más conocidas. Pero del arte hablaremos más tarde.

Volviendo a la película, la adquisición de conciencia tiene efectos profundos sobre esta pequeña horda de, ahora sí, homínidos. Descubren como por azar que la materia –en este caso un fémur– puede dejar de ser naturaleza para convertirse primero en objeto y después en herramienta. El uso de los objetos como herramientas independiza a este pequeño grupo de la naturaleza y por tanto de la lucha de la supervivencia del más apto. Sin embargo, esta independencia no es gratuita. En una de las escenas más célebres del cine, Kubrick hace visible el precio que nuestra especie paga por su recién adquirida libertad: un hombre mata a otro hombre y descubre así el poder político basado en la fuerza.

A partir de este momento primordial, la historia cultural de la humanidad se puede interpretar como una historia de paulatina sofisticación de esta independencia de la naturaleza y, para los efectos de nuestra discusión, como una historia de paulatina sofisticación de la cultura de convivencia ante el trasfondo de nuestra libertad. Nuestras acciones colectivas ya no están determinadas por los instintos sociales que permiten la coexistencia de miembros de una misma especie en el mundo animal. Como dice el filósofo moral Tugendhat, *we are not hard wired*, “nuestros cables no están soldados”. Para cada acto posible y frente a cada situación existen alternativas. La conciencia de haber sufrido un daño permite la venganza, la conciencia de haber ocasionado daño permite la reparación y, como posición mediadora, nace la posibilidad de perdonar conscientemente.

En nuestra historia cultural del perdón, heredera de la tradición judeocristiana, el perdón se entiende inicialmente como una actitud social con efectos trascendentes. Para las sociedades del Antiguo Testamento, que se forjaron al borde inicial de la historia, la independencia de la naturaleza todavía era inquietante, era problemática para la recién nacida conciencia cultural. La naturaleza seguía cercana al hombre recientemente emancipado y la tenemos que imaginar imponente, ruda, áspera y destructora. Para una cultura sin conocimientos científicos ni tecnológicos, basada en un lentamente acumulado conocimiento tradicional nacido del ensayo y del error, las plagas bíblicas son una metáfora elocuente de la máxima amenaza imaginable: inundaciones y sequías, invasiones de ranas, nubes de insectos agresivos y voraces, enfermedades.

En estas circunstancias, saberse *sapiens* debió ser un débil consuelo. Las ventajas para la vida no eran todavía significativas, pero la muerte ya era conscientemente dolorosa. Para mitigar la soledad de esta especie tan diferente surgieron dos estrategias explicativas básicas. La primera estrategia consiste en invocar un estado natural anterior –un paraíso terrenal– en el cual el hombre y la naturaleza coexisten armónicamente. Pero por supuesto fuimos expulsados del paraíso, curiosamente después de haber probado la fruta del árbol del conocimiento. Como castigo por haber cometido el pecado original de la conciencia obtuvimos la misión de multiplicarnos y de dominar el mundo; pero con la multiplicación surge muy rápidamente el problema social: Caín mata a Abel. Esta primera estrategia, entonces, no parece muy promisoría.

La segunda estrategia consiste en hacer de la naturaleza un cómplice, es decir, atribuirle conciencia. Como lo explica Mary Douglas en *Purity and Danger*, en este caso las creencias sobre un orden natural del que el hombre participa promueven un orden social que refleja este orden natural. Así, es posible que todas las fuerzas del universo se convoquen para garantizar los derechos de los débiles y de los inocentes. Esta estrategia finalmente lleva a la creación de las grandes religiones, en las cuales la naturaleza pertenece, igual que el hombre, a un orden divino que garantiza cierto tipo de derechos y exige cierto tipo de obligaciones. Así, la convivencia entre humanos se entiende como reflejo de una armonía superior tanto al hombre como a la naturaleza. Esta simetría entre lo transcendental y lo terrenal se refleja en el perdón: “Perdonamos así como seremos perdonados”.

El siguiente paso en la historia de la cultura son las sociedades con legitimación teológica, en las cuales la autoridad se deriva de lo divino. En ellas el perdón paulatinamente se convierte en una virtud social. Sin embargo, en estas primeras sociedades el perdón se da en una esfera más bien local y comunitaria. La sociedad es la tribu, no la nación, y varias tribus con diferentes relatos de legitimación transcendental se disputan terrenos y recursos vitales. ¿Jahve o el becerro de oro? Esta es la pregunta que une a unos y a otros para posteriormente enfrentarlos en guerras descarnadas. Por tanto, las normas sociales así como el perdón inicialmente tienen un ámbito de vigencia reducido a los miembros de una misma comunidad. Como lo confirman los estudios etimológicos, el prójimo

de la Biblia no es cualquier otro, sino el mismo hermano, el que pertenece al mismo grupo.

Posteriormente, dos grandes hitos de la historia de Occidente rompen con la estrechez de lo social. En primer lugar está el descubrimiento de América. Para los españoles, acostumbrados a distinguir entre fieles e infieles a partir de tradiciones milenarias, los indígenas americanos planteaban un problema especial. Obviamente no eran católicos, pero tampoco musulmanes. Parecían estar por fuera de las distinciones que habían dominado la historia social y política europea desde el tardío Imperio Romano en adelante. Por lo tanto, no sorprende la solución planteada por Bartolomé de las Casas: los indígenas se encuentran en un estado de naturaleza anterior a la religión. Así, el proyecto político de la Conquista se convierte rápidamente en un proyecto de asimilación social a través de las misiones, y como efecto colateral nace el derecho universal de gentes.

El segundo hito, que de cierta manera perfecciona los procesos ideológicos iniciados por el primero, es la invención de la filosofía política liberal moderna. Cansado de las guerras religiosas, el ciudadano cosmopolita kantiano, obligado solamente a los dictámenes de su razón, ahora puede reconocer en todo ser humano un otro en igualdad de derechos. Así, finalmente, el prójimo-hermano de las sociedades tribales se convierte en el ser humano en general y, como dice nuestro himno nacional, ahora la humanidad entera es posible objeto del perdón como acción política.

En este momento de universalización y secularización de la idea del perdón social y político encontramos la transición de las sociedades políticas legitimadas teológicamente a las sociedades políticas modernas, en las que la legitimidad de las relaciones entre los individuos ya no está dada por una apelación a lo trascendental sino a lo humano en cada uno de los individuos. En estas sociedades modernas el perdón, que antiguamente era el reflejo de una facultad divina, se suplanta por la noción de justicia, reflejo de la razón humana. Ahora, cada acción puede (y debe) ser justificada por apelación a una máxima universalizable, cuyos orígenes se dan en la razón como facultad suprema de la conciencia.

Los Estados nacionales son los primeros herederos de este pensamiento político moderno. En ellos se desarrolla la idea de justicia, por lo pronto restringida al ámbito nacional. El pueblo soberano es sólo uno de los pueblos, y el ejercicio de su soberanía se limita a la propia nación. Sin embargo, el fundamento es la

razón y por lo tanto el alcance de las nociones de justicia nacionales es en principio universal. Así, y con cierta consecuencia, finalmente se obtiene una idea de justicia universal y la creación de tribunales internacionales.

Curiosamente, la justicia así promovida por la razón desplaza, a nivel universal, el perdón como mediador social. De cierta manera podemos afirmar que, con el desarrollo de la ciencia política basada en preceptos fundamentales de la razón, el perdón antiguamente motivado trascendentalmente deja de pertenecer al ámbito político. El triunfo de la razón universal, de la independencia del hombre de la naturaleza y de sus poderes, pone al ser humano en el centro del universo. Con este humanismo universal, lo imperdonable se convierte en un delito de lesa humanidad. Se trata entonces de una cuestión de justicia universal, no de perdón, y se persigue globalmente al infractor.

Desde entonces impera la razón, cuya máxima expresión social es el Estado universal y globalizado de derecho. Por eso, el perdón parece haber desaparecido de la cultura política de los pueblos modernos, reducido a cuestiones que, por su menor relevancia, no tienen efectos jurídicos ni políticos. El perdón, anteriormente un poderoso cemento social, se convierte ahora en una cuestión de buenos modales. ¿Le pisé el pie al bailar? ¿Eructé en la mesa? ¿O acaso le he sido infiel? ¡Perdóneme! O más bien, *discúlpeme*.

Con todas estas difíciles cuestiones sociales y de justicia en razonable arreglo, todo entonces parece estar muy bien. Pero como nos advierte Neruda en *No tan alto*, “de cuando en cuando y a lo lejos / hay que darse un baño de tumba. // Sin duda todo está muy bien / y todo está muy mal, sin duda”.

¿Qué podría estar mal? Esta pequeña historia de cómo el perdón es desplazado por la noción de justicia a través del esfuerzo de nuestra razón supone que las cosas funcionan, que las sociedades son modernas, que la justicia siempre es posible. Supone que la razón sobre la cual se fundamenta siempre opera. ¿Pero qué sucede cuando la razón es derrotada?

Es verdad que la razón nos ha llevado lejos y nos ha dado las mejores sociedades de la historia de la humanidad. En este momento, en algunos lugares privilegiados del planeta existen sociedades en las cuales la justicia, a través del imperio de la razón, le proporciona a sus ciudadanos la mayor seguridad y el mayor bienestar que haya visto la humanidad en todos sus milenios de desarrollo. Entonces, el escepticismo posmoderno no parece ser adecuado, sino más bien

la pregunta: ¿Qué pasa cuando la razón nos abandona? Tristemente, los casos abundan en la historia reciente y menos reciente. Incluso puede ser, como se ha insistido repetidamente, que en el caso colombiano nunca se haya realizado el imperio de la razón en nuestras relaciones colectivas e institucionales. ¿Qué hacer ante una situación así?

En mi opinión, hay que volver al inicio sin volver en la historia. Cuando de cultura política se trata, no podemos deshacer el humanismo. No podemos regresar a la naturaleza; cuestiones fundamentales de nuestra misma naturaleza biológica nos lo impiden. Tampoco podemos volver a un antropomorfismo trascendental que nos permita pedir prestadas soluciones para nuestros conflictos a un ámbito extraño a nuestra propia naturaleza humana. Entonces volver al inicio sin devolvemos en la historia sólo puede significar que debemos explorar las facetas de nuestra conciencia que no son racionales y encontrar en nuestra condición humana fuentes adicionales de renovación social.

Un ejemplo de la historia reciente nos puede ilustrar el caso, y posiblemente ningún ejemplo sea más adecuado que el de Camboya. El Khmer Rouge, inicialmente un grupo guerrillero de origen campesino y de ideología supuestamente marxista, llevó a la sociedad camboyana a los mismos límites de su existencia. Los niveles de barbarie y de destrucción que conoció el pueblo camboyano superan ampliamente lo conocido en otras sociedades y superan nuestra capacidad de entendimiento. El asesinato salvaje de millones de personas, la eliminación sistemática de la clase educada y del mismo sistema de educación, el retorno forzado a una economía de (in) subsistencia: todo esto es difícil de imaginar y de entender. La película *Killing Fields*, con todo su dramatismo, sólo permite captar el horror de manera parcial e incompleta. Mucho más elocuentes son las fotos de los monumentos conmemorativos que se erigieron en todo el país: miles de calaveras humanas, apiladas en pirámides bajo un rudimentario techo.

Sin embargo, y a pesar de las profundas heridas, Camboya pudo regresar a una normalidad relativa. De acuerdo con los testimonios, la vida cotidiana depara encuentros con el pasado ineludibles debido a la ubicuidad del horror. Con tantos asesinos y con tantos muertos, el vecino puede ser el asesino del esposo, de la esposa, de los hijos. Es el mismo vecino con el que se tienen que entablar relaciones, el que se encuentra en el mercado y al que, tarde o temprano, hay que perdonar.

Para la discusión colombiana, que enfatiza la necesidad de “reconstruir lo público” en los procesos de paz nacionales, es interesante notar que en Camboya se logró el regreso a la paz sin recurrir a una noción de lo público o a una sociedad civil. La razón para esto es simple: Camboya nunca tuvo sociedad civil moderna y por lo tanto no tuvo instituciones civiles qué reconstruir. Con lo que sí contó fue con unas estructuras y unas instituciones sociales sobrevivientes, la monarquía restaurada y la religión budista.

Ante la ubicuidad del terror, la reconstrucción social camboyana requirió de la ubicuidad del perdón ante la ausencia y la imposibilidad social de una justicia plena. De esta manera, el ejemplo nos enseña que en momentos en los que la razón nos abandona, cuando los procesos políticos y sociales degeneran en procesos de destrucción profunda, la reconstrucción del tejido social comienza con el ejercicio del perdón como estrategia política. El acto mismo de perdonar sigue siendo personal e íntimo; pero cuando hay tantos a quienes perdonar el ejercicio es colectivo y se constituye en acto político.

El perdón masivo, esta participación individual en una praxis política cotidiana, seguramente no es racional; la pregunta es si es deseable. Volvamos entonces la mirada hacia nuestras propias circunstancias y nuestra propia cultura. Al final del siglo XX se realizó una recopilación de las cien canciones “más bellas” de Colombia. Esta recopilación es supremamente valiosa, no solamente porque nos permite recordar lo que recordamos con gusto, sino porque también refleja el gusto colectivo. Esta colección por supuesto lo tiene todo. Están los melodramas como *El camino de la vida*, no faltan los caimanes que se van para Barranquilla, *Carmen de Bolívar*, *Pescador, lucero y río*, etc. Pero en medio de todo este folklor previsible hay algunas canciones que sorprenden, que no se esperarían encontrar en la colección de las canciones “más bellas”.

Una de ellas, *El enterrador*, genera especial sorpresa porque es genuinamente conmovedora. Antes de su lectura es útil cerrar brevemente los ojos e imaginar la calle de algún pueblo pequeño, polvoriento y olvidado de nuestra geografía patria por la que camina, lentamente, Juan Simón. Dice la canción:

Enterraron por la tarde a la hija de Juan Simón
y él era en el pueblo el único enterrador.
El mismo a su propia hija al cementerio llevó

y él mismo cavó la fosa murmurando una oración.
Y llorando como un niño del cementerio salió
con la barra en una mano y en el hombro el azadón,
y todos le preguntaron: ¿De dónde vienes, Simón?
Y él, enjuagando sus ojos, contestaba a media voz:
Soy enterrador y vengo de enterrar mi corazón.

La situación descrita seguramente no es razonable y muy seguramente no es deseable, pero en Colombia es una situación cotidiana. La canción nunca nos dice de qué murió la hija de Juan Simón. Pudo haber sido una enfermedad, pudo haber sido una tractomula, pudo haber sido un guerrillero, un paramilitar o un traquete, pudo haber sido una riña callejera o el largo camino hasta el siguiente puesto de salud. El punto es que no importa cuando llega la hora del entierro y se es el único enterrador del pueblo. Hay un momento en la vida en el cual nuestra capacidad de hacer ciencia política, de hacer filosofía o de hacer sociología llega a su límite natural. Este límite natural no es razonable, no es deseable, pero es inescapable dada nuestra condición humana.

Que Juan Simón sea el único enterrador pone de manifiesto una característica significativa del perdón: es tan indelegable como necesario cuando llega la hora de enterrar el propio corazón. En la historia reciente del perdón político, el caso del canciller alemán Willy Brandt es ejemplar en este sentido. En su visita al monumento a las víctimas del holocausto en Polonia, país que sufrió especialmente bajo el régimen nazi, Brandt se arrodilló en un acto espontáneo y pidió de esta manera perdón por las atrocidades cometidas por su pueblo. No obstante, Brandt era uno de los contados alemanes que habían participado activamente en la resistencia y podría haber apelado a su inocencia individual. Pero como canciller era ciertamente “el único enterrador” y con este acto simbólico “enterró el corazón” alemán. Alemania no volvió a ser la misma, no solamente en sus estructuras políticas, sino también en su autoconciencia.

Parece entonces que lo que es debido hacer cuando la razón nos falla es ir a enterrar nuestro corazón lleno de odios, inflamado por la venganza y endurecido por las cicatrices y así darle una nueva oportunidad tanto al corazón como a la razón. En esta línea de pensamiento, una cultura política del perdón estaría basada en el reconocimiento de la existencia de momentos en los cuales nosotros, como

seres humanos, nos enfrentamos a situaciones que nos superan intelectualmente, pero que no superan nuestra capacidad de sentir conscientemente.

En otras palabras, y dada nuestra naturaleza consciente, si para una cultura de la justicia es necesario el cultivo de la razón, para una cultura también política del perdón es imperioso el cultivo de las pasiones. La educación sentimental, aparentemente tan inglesa como anticuada, permite encontrar una alternativa sensible al ciclo repetitivo de venganza contra venganza, pasión contra pasión, ojo por ojo y diente por diente que parece inevitable cuando la razón nos falla. Es a través de la educación sentimental que encontramos el valor de perdonar, cuando el perdón, por indeseable y poco razonable que parezca, sea ineludible y políticamente imperioso.

La práctica del perdón en el judaísmo, el cristianismo y el islam

Alfredo Goldsmith, Germán Pinilla Imam y Julián Zapata

Quisiera recordar algunos elementos que las tres religiones del libro, que los tres monoteísmos –el judaísmo, el cristianismo y el islam– tienen en común acerca de las nociones de perdón, misericordia y olvido.

Primero, creo que el perdón no se puede pensar fuera de una dimensión religiosa o, digamos, teológica. Perdonar viene del latín *per-donare*, es dar completamente, es la perfección del don. Es remitir la deuda, la ofensa, la falta, el delito, a otra cosa que a lo que ha sido perjudicado por ello.

En la tradición de la Biblia el perdón es la remisión del castigo merecido por la falta o el pecado cometido y también puede ser la reconciliación entre el ofendido y el ofensor, entre Dios y el pecador. Esas dos acepciones suponen un entendimiento y una claridad sobre la noción de pecado y de ofensa. La gran pregunta es si se puede ofender a Dios, y si es el caso ¿hay alguna posibilidad de reparar tal ofensa? En las concepciones monoteístas Dios es misericordioso, la definición de Dios que tiene que ver básicamente con un acto de la misericordia. Ser misericordioso es otorgar el perdón, entonces es modificar no solamente la persona que quiere recibir el perdón, sino dar una definición de la persona que perdona, en ese caso Dios, definición de Dios como misericordioso.

En teología, la misericordia es un atributo de Dios, en cuya virtud perdona los pecados y las miserias de sus criaturas. Es, en el fondo, una posibilidad de salir de la lógica del miedo, de un Dios todopoderoso, celoso, injusto, que castiga y retribuye según una lógica implacable e incomprensible. Por otra parte, tanto la Biblia como el Nuevo Testamento y el islam utilizan la famosa ley del talión, la ley de ‘ojo por ojo, diente por diente’. Hay que ver que esa ley ya es, de cierta forma, una moderación en la venganza humana, no más que un ojo por un ojo, no más que un diente por un diente.

Con el judaísmo vamos a entrar en otro tipo de lógica, que es la lógica de pedir perdón; el perdón no es solamente algo que se da, es también algo que se pide. Pedir perdón sería, en la lógica de todas las religiones monoteístas, acceder a la existencia como persona. La capacidad de pedir perdón es, por tanto, una de las dimensiones fundamentales del ser humano. De hecho, la lógica de pedir perdón es una lógica del diálogo, una lógica de la inter-dicción, es decir, de la posibilidad de comunicar en la cual se pide y se da. A esa lógica de la inter-dicción se refiere nuestro primer invitado.

Alfredo Goldsmith

Rabino de la Comunidad Judía en Bogotá

La ética judía está basada en el *Tanaj*, en la *Torá*, en los cinco libros de Moisés, pero, sin lugar a dudas, el enfoque esencial se lo proporciona el *Talmud*, obra fundamental que fue escrita entre los años 0 y 500 d.C. Lo anterior nos lleva a concluir que los principios de la ética judía se desprenden de una conjugación entre la visión bíblica y la visión talmúdica, lo cual permite traer el problema hasta nuestros días.

En el judaísmo el perdón es primordial tanto a nivel teórico como práctico. De hecho, se ha establecido un día en su honor: *Yom Kipur*, día del perdón, institucionalizado a partir de un versículo de la Biblia que reza: “Habréis de aprovechar la oportunidad de hacer sufrir vuestras almas”.

El perdón es visto desde dos dimensiones diferentes: una se da entre el hombre y D—s¹ y la segunda se realiza entre los hombres. La primera tiene lugar cuando ayunamos, le rezamos a D—s que nos perdone y nos arrepentimos por los errores cometidos. En la relación hombre-hombre es imprescindible que haya una reflexión por parte de los dos implicados, una conversación en la que ambas partes justifiquen sus actos y un arrepentimiento expresado verbalmente. Esta exigencia se basa en la interpretación de un versículo del Levítico que propone: “No odiarás a tu prójimo en tu corazón” y “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Sin embargo, en un agregado interpretativo posterior se reitera que aunque se ame al prójimo se le debe indicar cuando nos ha ofendido o causado dolor. De la misma manera que es necesario el diálogo y la reflexión conjunta entre los

¹ Abreviación utilizada por el autor en lugar de la palabra Dios.

hombres para que el perdón tenga lugar, esta premisa se extiende a la relación entre los grupos e, incluso, entre las naciones.

Quizás el caso más dramático de perdón bíblico sea el del “Becerro de oro”, cuando Moisés implora a D—s el perdón y Él le responde: “Te he perdonado según lo que me has pedido”. Esto implica que D—s no perdona automáticamente, sino que requiere primero el arrepentimiento y luego unas disculpas por el error cometido. Es decir, el perdón no debe surgir de la nada, sino de un trabajo de reflexión y esfuerzo.

Según la tradición talmúdica, si una persona le pide a uno disculpas antes del día del perdón en repetidas ocasiones y uno no accede a concedérselo, se lleva el pecado a la tumba. Por eso debemos aprender a otorgar el perdón. En el único caso en el que podemos implorar el perdón unilateralmente es cuando la otra persona está muerta. En este sentido, existe una tradición muy marcada en nuestro pueblo que consiste en que en el momento del entierro, antes de sepultar el cadáver, el oficiante de la ceremonia pide perdón a la persona fallecida, a nombre de todos los presentes, por los errores o transgresiones que se hubieran cometido contra ella durante su vida. Adicionalmente, señala el Talmud, si quedaron cuentas pendientes, el agresor debe acercarse a la tumba y pedir perdón.

A pesar de la obligación explícita del Talmud de pedir y ofrecer perdón, hay ciertas experiencias colectivas del pueblo judío en las que el tema del perdón resulta conflictivo. Si se le pregunta a un judío si perdonaría a los nazis o a Hitler por sus delitos, la primera respuesta sería que no. Aunque la agresión fue desproporcionada y aún nos causa mucho dolor, ¿qué pasaría si un seguidor de Hitler nos pidiera perdón? Yo estaría dispuesto a perdonarlo si existe un compromiso de no repetir cierto tipo de actos, pero es una opinión muy personal que no puedo extender a nombre del pueblo judío.

Otra experiencia igualmente dolorosa para el pueblo judío fue la persecución infligida por la Iglesia entre los siglos XII y XVI, a través de la Santa Inquisición. Recientemente el Santo Padre, Juan Pablo II, cuando viajó a Israel pidió disculpas y estas fueron aceptadas. Pero ¿era necesario esperar cinco siglos para hacerlo? El hecho de que el perdón requiera procesos tan largos en términos históricos lo hace muy doloroso y frustrante, es más, nos deja impotentes frente a los fenómenos que vivimos en la actualidad. Quisiera creer que el ser humano ha madurado y que quizás ya no requiera tanto tiempo para iniciar el diálogo y el proceso del perdón.

Germán Pinilla

Docente y capellán de la Universidad del Rosario

Un signo de los tiempos modernos es el diálogo interreligioso, es otra manera de globalización. Eso afecta también el tema del perdón. Si antaño el perdón fue parte integrante de un vocabulario típicamente bíblico y teológico, hoy ha salido del mundo de los creyentes para instalarse en el mundo de lo político, de lo psicológico, de lo sociológico, de lo económico, de lo jurídico, incluso de lo militar. Con las famosas leyes de perdón y olvido los eclesiásticos empezamos a tomar conciencia de que el perdón se extendía, se salía de nuestra esfera. Yo creo que eso produce en los creyentes una gran satisfacción y podemos considerarlo una suerte de evangelización de la cultura o como una *inculturación* del evangelio. En cualquier caso es evidente que las ideas que se han predicado durante cinco siglos en América Latina empiezan a salir de las esferas eclesiásticas para hacer reflexionar a la gente sobre esa realidad del perdón.

En estas páginas propongo recuperar el aporte específicamente cristiano a la cultura del perdón. En primer lugar no podemos pensar que el perdón no es una palabra aséptica, no es un concepto químicamente puro. No podemos hablar de perdón sin hablar de pecado, claro que esa palabra no le gusta a la cultura contemporánea; tampoco podemos hablar del perdón sin hablar de Dios, esto lo expongo especialmente para los creyentes.

Desde la teología no podemos aislar a Dios, que es el supremo perdonador y la causa ejemplar del perdón humano. El Antiguo Testamento nos plantea un esquema: el pueblo cometió barbaridades, pecados, hay un castigo divino; los creyentes leen la propia historia descubriendo la mano de Dios detrás de los acontecimientos naturales, o bélicos; las guerras, las hambrunas, los fracasos de las cosechas siempre se interpretan como un castigo de Dios. Ese castigo divino invita a la conversión, al arrepentimiento, a la petición de perdón y Dios finalmente envía un liberador, soluciona los problemas, lleva a la tierra prometida. Entonces, el esquema es: pecado, castigo, conversión; perdón es lo típico del Antiguo Testamento.

El pecado podía ser individual o colectivo, el castigo divino siempre era pedagógico e invitaba al arrepentimiento y a la conversión, no era un Dios torturador que gozaba viendo sufrir a su pueblo, sino un Dios que les dice, como

un buen padre, “miren esto, es para que ustedes abran los ojos, es por su bien, para que descubran cuál es el camino”. Entonces el pueblo reconoce que se alejó de los mandatos divinos e impone el perdón.

El perdón fue siempre gratuito y generoso, desbordante. El perdón bíblico es enseñado bipolarmente, lo decía el rabino hace un momento: en primer lugar se le inculca al pecador que busque ser perdonado mediante el reconocimiento de su pecado, y que tenga confianza en la misericordia de Dios, esa es toda la exhortación bíblica.

Y en segundo lugar a los hombres ofendidos por los pecados de sus hermanos que sean solidarios con la misericordia divina. Esto es más propio y explícito en el Nuevo Testamento, en el Sermón de la Montaña que es la síntesis apretada del programa de Jesús, los capítulos 5, 6 y 7 de San Mateo, después de afirmar categóricamente Jesús que no pretende derogar ni una tilde de la ley antigua y propone además una nueva justicia que supone la anterior, que desborda la ley del Talión, por su interiorización total y por llevar el amor a los límites inverosímiles de amar a los que nos han hecho mal y orar por ellos.

El capítulo 18 del evangelio de Mateo es una expresión típica de la doctrina evangélica del perdón. Ya escuchamos hoy la respuesta de Pedro a la pregunta ¿cuántas veces tengo que perdonar a mi hermano? “Siete veces”, fue la respuesta. Siete, anoto de pasada, es el número bíblico de plenitud. Pero Jesús dice: “No, es muy poco, perdona setenta veces siete”. Y luego, en ese mismo capítulo 18 hay una parábola que voy a recordar. No resisto la tentación de que los lectores entren en contacto directo con la palabra de Jesús, cuyo método pedagógico son las parábolas. Jesús no era un filósofo; cuando a Jesús le preguntaban algo contestaba con otra pregunta o contestaba con una parábola. Hay mucha sabiduría en las parábolas, y en esta nos da una respuesta a esa pregunta sobre lo imperdonable. ¿Cuándo y hasta cuándo perdonar? En ese sentido, Jesús es muy exigente, al punto de que el perdón se vuelve una característica del cristianismo. Decía Jesús:

El reino de Dios se parece a un rey que quiso saldar cuentas con sus empleados. Para empezar le presentaron a uno que le debía millones, como no tenía con que pagar, el señor mandó que lo vendieran a él con su señora y sus hijos y todas sus posesiones y que pagara con eso. El empleado se echó a sus pies suplicándole: “Ten paciencia conmigo y te lo pagaré todo”. El señor tuvo lástima

de aquel empleado y le dejó marchar perdonándole la deuda, pero al salir el empleado encontró a un compañero suyo que le debía algún dinero, lo agarró por el cuello y le decía apretándolo: “Págame lo que me debes”. El compañero se echó a sus pies suplicándole: “Ten paciencia conmigo que te lo pagaré”. Pero él no quiso, sino fue y lo metió en la cárcel hasta que le pagara lo que le debía. Al ver aquello los compañeros quedaron consternados y fueron a contarle a su señor lo sucedido. Entonces el señor llamó al empleado y le dijo: “Miserable, cuando me suplicaste el perdón, te perdoné toda aquella deuda, ¿no era tu deber tener también tener comprensión de tu compañero, como yo la tuve de ti?” Lo mismo constatará mi Padre del cielo sino perdonáis de corazón a cada uno de vuestros hermanos.

Esta parábola nos da las razones por las cuales el cristiano tiene el deber de perdonar: porque el Señor nos perdona todos los millones que cada uno le debemos. Por lo tanto, las deudas pequeñas o grandes de nuestros hermanos se vuelven insignificantes. El Señor nos ha quitado el piso para la venganza. Expresiones como: “yo no me dejo”, o “a mí, el que me la hace me la paga”, no son cristianas, son expresiones paganas. En el Sermón de la Montaña se nos presenta el perdón claramente como la diferencia del comportamiento cristiano con el pagano. Dice Jesús: “Si sólo amáis a los que os aman, ¿qué recompensa merecéis? ¿No hacen lo mismo los paganos?” A través de esa exigencia, el perdón se presenta como cumbre de la perfección: “Hay que ser perfectos, dice, como es perfecto el Padre celestial”. En pocas palabras, la perfección de la vida cristiana está cifrada en esa cota casi imposible que es “poner la otra mejilla”, ser capaces de perdonar.

Quiero terminar desentrañando las enseñanzas de la más típica de las parábolas del perdón evangélico, la cual ha conmovido por siglos a los creyentes y ha inspirado a muchos artistas y literatos. Es la parábola del hijo pródigo. Recordémosla aquí para aclarar aspectos más específicos de las enseñanzas que entraña el perdón cristiano:

Un hombre tenía dos hijos, el menor le dijo a su Padre: “Padre, dame la parte de la fortuna que me toca”. El padre le repartió los bienes, no mucho tiempo después el hijo juntando todo lo suyo emigró a un país lejano y allí derrochó

su fortuna viviendo como un perdido. Cuando se le había gastado todo vino un hambre terrible en aquella tierra y empezó él a pasar necesidad. Fue entonces y se puso al servicio de uno de los naturales de aquel país que lo mandó a sus campos a guardar cerdos. Le entraban ganas de llenarse el estómago con las algarrobas que comían los cerdos, pues nadie le daba de comer. Recapacitando entonces se dijo: “Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, mientras yo estoy aquí muriendo de hambre. Voy a volver a casa de mi padre y le voy a decir: “Padre he ofendido a Dios y te he ofendido a ti, yo no merezco llamarme hijo tuyo trátame como a uno de tus jornaleros”. Entonces se puso en camino para casa de su padre, su padre lo vio desde lejos y se enterneció, salió corriendo, se le echó al cuello, lo cubrió de besos. El hijo empezó: “Padre, he ofendido a Dios y te he ofendido a ti, ya no merezco llamarme hijo tuyo”, pero el padre les mandó a los criados sacar el mejor traje y vestirlo, ponerle un anillo en el dedo, sandalias en los pies, traer el ternero cebado y matarlo, y dijo: “Celebremos un banquete porque este hijo mío se había muerto y a vuelto a vivir, se había perdido y se le ha encontrado”, y empezaron el banquete. El hijo mayor estaba en el campo y a la vuelta cerca ya de la casa oyó la música y el baile, llamó a uno de los mozos y le preguntó: ¿Qué pasa? Éste le contestó: “Ha vuelto tu hermano, tu padre ha mandado matar al ternero cebado, porque ha recobrado a su hijo sano y salvo”. Él se indignó y se negó a entrar, pero el padre salió e intentó persuadirlo. El hijo replicó: “Mira, a mí en tantos años como te sirvo sin desobedecerte nunca una orden tuya jamás me has dado un cabrito para comerlo con amigos y cuando ha venido este hijo tuyo que se ha comido tus bienes con malas mujeres, matas para él el ternero cebado”. El padre le respondió: “Hijo mío, si tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo, además hay que hacer fiesta y alegrarse porque este hermano tuyo se había muerto y ha vuelto a vivir, se había perdido y se le ha encontrado”.

En mi opinión, no hay una mejor descripción de lo que quiere ser el perdón cristiano, aquí están las verdaderas dimensiones del perdón divino, propuesto como paradigma para el creyente. La primera, constitutiva, demuestra que es el amor del padre, su bondad infinita, el imán que atrae al pecador (que se siente impulsado a iniciar el camino de regreso a casa). La segunda, modulativa, muestra que la iniciativa de Dios, esto es, la fiesta jubilosa como expresión de la

misericordia divina, sin reproches ni reclamos, restituye plenamente al pecador a su antigua condición.

Cuando uno ve los secuestrados que vuelven, apenas ve un pálido reflejo de lo que es la fiesta por la conversión de alguien, de alguien que vuelve. La teología cristiana del perdón es la revelación de un Dios que nos perdona siempre y nos exige perdonar setenta veces siete, que es la manera simbólica de decir infinito.

Imam Julián Arturo Zapata Feliciano (Alí Reza)

Centro Cultural Islámico, Colombia

*Que la paz y las bendiciones de Dios sean con todos
vosotros, en el nombre de Dios, el más clemente, el más
misericordioso*

El islam es una civilización universal, quizás la más universal de todas las civilizaciones. Mil quinientos millones de musulmanes dan testimonio de ello, y sabemos que para el año 2025, según las estadísticas occidentales, de cada cinco habitantes de la tierra tres serán musulmanes. Es decir, que el siglo XXI será un siglo mayoritariamente islámico. Pero, a pesar de que llevamos catorce siglos de contacto con Occidente y que, pienso, el islam también es Occidente, el islam es la civilización que ha sufrido más deformaciones y tergiversaciones. Una tergiversación común en Occidente tiene que ver con la palabra Dios (Al-lah). Si hablamos en árabe decimos Alá, si hablamos en persa decimos Jodá, podemos decir Yahvé o Jehová y estamos hablando del mismo Dios. Pero muchas veces se insiste en que los musulmanes tienen un Dios diferente llamado Alá. Sencillamente es un error, más bien un prejuicio. El Dios de Abraham, de Moisés, de Jesús, de María, de Mahoma, de Alí es el mismo. Pero esta manera de presentar a Alá como un Dios diferente es parte de las tendencias a querer presentar el islam como una cultura ajena al contexto occidental.

El perdón es un tema fundamental de las civilizaciones monoteístas y, por supuesto, del islam. Aunque es una referencia importante, el perdón no se puede limitar a la ley del Talión. Por eso es pertinente recordar la sentencia del profeta Mahoma quién decía: “Puede que el hombre no se canse de pecar, pero Dios nunca se cansará de perdonarlo”. También decía el Imam Alí, el sucesor del

profeta Mahoma: “El hombre debe perdonar, pero no debe olvidar”. Y este tema es fundamental. Dice el Corán en la sura o capítulo 2, versículo 273: “Una palabra cariñosa, un perdón, cuesta más que una limosna seguida de agravio”. También dice el Corán: 3:133-135 “¡Y apresuraos a obtener el perdón de nuestro Señor y un jardín tan vasto como los cielos y la tierra, que ha sido preparado para los temerosos de Alá”. “[...] que dan limosna tanto en la prosperidad como en la adversidad, reprimen la ira, perdonan a los hombres –Dios ama a quienes hacen el bien–, que si cometen una indecencia o son injustos consigo mismos, recuerdan a Dios, piden perdón por sus pecados –¿y quién puede perdonar los pecados sino Alá?” Corán 24:22: “[...] que perdonen y se muestren indulgentes ¿es qué no queréis que Alá os perdone? Alá es indulgente, misericordioso”. Corán 42:37,40: “Una mala acción será retribuida con una pena actual, pero quien perdona y se reconcilie recibirá su recompensa de Alá. Él no ama a los impíos”. Otra sentencia del Corán 42:43 dice: “Quien es paciente y perdona, muestra la resolución de su carácter”. En realidad el Corán tiene muchas cosas que decir sobre el perdón. Y por ahora sólo remito al capítulo 40, que curiosamente se titula “El perdonador”. Los místicos han dicho que la ubicación de esta sura en el número 40 –en nuestra tradición es un número lleno de significados– se debe a que muchos profetas iniciaron su misión a esa edad y normalmente el común de los hombres a los cuarenta años alcanza un elevado nivel de conciencia y desarrollo psíquico y espiritual.

En estas sentencias el islam resalta la idea de que el hombre grande es el hombre que perdona. Siguiendo estas máximas, uno puede deducir que el perdón está por encima de la ley del Talión. El Corán es nuestra constitución espiritual, moral y política. El Corán establece leyes universales para reglamentar las relaciones entre los Estados, en la familia, entre los hombres. En este aspecto, bastará poner un par de ejemplos para hablar del perdón en el islam. En el islam existe la pena de muerte. Y la ley coránica lo establece así para casos de crímenes atroces. Según la ley islámica un violador, por ejemplo, merece la pena de muerte. Pero aunque un juez condene al responsable a la pena capital, este hombre no puede ser ejecutado si la víctima lo perdona, es decir, que el perdón se pone aquí por encima de la ley del Talión. Pasa igual con cualquier otro crimen.

Hay un ejemplo histórico muy importante para recordar, después de esa agresión contra el mundo islámico que fueron las cruzadas y la espantosa masacre

de musulmanes y judíos ocurrida en Jerusalén en 1099. Un siglo después los musulmanes reconquistan la ciudad sagrada y el rey Ricardo Corazón de León es derrotado y tomado preso. Pues bien, en esa ocasión, él y sus soldados fueron perdonados. La razón no fue tanto que el sultán Saladino haya sido magnánimo, sino que la ley islámica lo prescribe. Es famosa la generosidad y el respeto que tienen los musulmanes con sus adversarios, y que llega, en algunos casos, a la protección del enemigo, si este se la pide. En esta lógica, un musulmán está obligado a conceder el perdón a aquel que se ha arrepentido.

Esta tradición sigue vigente en nuestra época. Por eso, creo que todos tenemos que educarnos para el perdón y el arrepentimiento. El diálogo entre civilizaciones y culturas que están promoviendo las Naciones Unidas es una oportunidad para la reconciliación entre civilizaciones a través de la educación. Hay que hacer reformas académicas en Colombia, en América Latina y en el mundo para conocernos mejor. Aun sino existe tal reforma, la academia tiene que hacer su contribución a ese proceso de reconocimiento recuperando las historias olvidadas. Se ha hablado del genocidio de la comunidad judía en Alemania, pero no se habla de los diecisiete millones de esclavos que fueron aniquilados en la Segunda Guerra Mundial. De los armenios, de los tibetanos, de los palestinos. Entre nosotros no se habla de la muerte de las decenas de millones de indígenas y negros producto de la conquista y la esclavitud. Esa es la responsabilidad de la academia, de los Gobiernos, de los medios de comunicación.

Ahora bien, ¿cómo se preparan las sociedades para el perdón? Sobre todo, informando y evitando toda tergiversación sobre los hechos históricos. Normalmente, cuando dos pueblos entran en conflicto –lo hemos visto en los medios de comunicación– en el caso de los acontecimientos del Medio Oriente, mientras uno de los contendores dice que hace ataques preventivos, del otro se dice que hace ataques terroristas. Cuando un país invade al otro con el aval de las potencias occidentales, se lo llama ejército de ocupación, pero cuando el pueblo invadido se defiende, se lo llama ejército de terroristas. Es muy difícil llegar así a una comprensión del conflicto. Esta utilización de los medios sólo sirve para desviar la realidad. En ese sentido, todos tenemos que educarnos. Es posible que esta generación no resuelva sus conflictos, los procesos políticos son lentos, pero tenemos que prepararnos para que la siguiente generación lo haga, esa es la responsabilidad

que tenemos, especialmente los que nos dedicamos a la vida espiritual y a guiar a nuestras comunidades.

El islam concibe el perdón como una actitud positiva del hombre en el campo espiritual e intelectual frente a la historia. La razón es teológica. En el islam la trinidad no es una propiedad de Dios –no se divide a Dios en partes– sino del hombre. El hombre es la trinidad: cuerpo, alma y espíritu, y el objetivo del hombre es la perfección en esos campos, en tanto que criatura del creador. Es cierto que los monoteístas siempre nos hemos enorgullecido de tener la mejor ideología y la mejor religión, y eso puede generar conflictos, pero no debemos olvidar que nosotros, los hijos de Abraham, vamos a ser juzgados no por lo que hagamos por nosotros mismos, sino por lo que seamos capaces de hacer por los demás. Pienso que el diálogo entre civilizaciones va a contribuir muchísimo a concientizar al hombre en este fenómeno, en el fenómeno del perdón, en el fenómeno de la paz, pero es importante la reforma de la academia, el cambio de actitud de los Gobiernos, la tolerancia entre los pueblos y la responsabilidad ética de los medios de comunicación.²

Lo cierto es que todos debemos prepararnos para el perdón. Por supuesto todos tenemos algo de que arrepentirnos, pero la prioridad debe ser cómo enfrentar los grandes conflictos de la humanidad, cómo resolver en la praxis las grandes injusticias que ocurren en nuestro tiempo. He hablado del genocidio de los gitanos, de los palestinos, de los tibetanos, de los esclavos, de los bosnios, de los chechenos, de los indígenas americanos, de los afroamericanos. Su sufrimiento ha caído en el olvido, no tienen un aparato publicitario como Hollywood para describir sus genocidios y holocaustos. Los demás pueblos tienen una memoria muy limitada de una catástrofe que, en ningún caso, ha debido ocurrir. Se ha hecho apología de un holocausto más que de otros por razones políticas y económicas. Hay que hacerle justicia a todos los oprimidos de la tierra sin distinción de raza, cultura o religión. El Corán es axiomático cuando dice: “Aquel hombre que ha matado a otro injustamente, es como si hubiera matado a toda la humanidad de la tierra”.

Para terminar quisiera resaltar el carácter fraternal de los musulmanes como civilización. Pedirle perdón a un musulmán no es difícil, igual, cuando el musulmán se equivoca admite sus errores con facilidad. Es una actitud cotidiana

² A propósito yo diría que sobre el conflicto árabe-israelí existe una ignorancia enciclopédica, una ignorancia estructural, que los medios no se han preocupado por modificar.

inspirada en el Corán, en la *Summa* profética y en las enseñanzas de los imames infalibles, y en ese sentido, hay que entender que es una especie de norma que está en armonía con el gobierno islámico y los principios del Estado de derecho. Los Gobiernos son pasajeros, muchos cambian con la dirección del viento, como los políticos. Mientras la ley islámica –la *Sharia*– es eterna, ha sido enriquecida por los miles de profetas que Alá (Dios) envió antes de Mahoma y por las recomendaciones de los sabios y profetas que han vivido después de él. Mahoma no es el único, sino apenas el último profeta enviado por Dios. Decía el profeta Mahoma: “Vive en busca de la sabiduría de la cuna hasta la tumba”. También decía: “Toma la sabiduría, no importa el recipiente que lo encierra”. Bueno, pues, para que podamos construir un verdadero siglo XXI del perdón y la reconciliación es necesario que todos dejemos a un lado nuestras verdades absolutas. Para ello, insisto, es urgente promover el diálogo entre civilizaciones y culturas, abrir la mirada a lo que cada civilización ofrece en el ámbito político, artístico, científico y religioso.

La cultura del perdón como factor de construcción social

Oscar Lara Melo

Escuela Nacional de Administración Pública

Asesor Sindicato Instituto de Seguros Sociales

1. La tradición

Para la tradición judaica sólo Dios puede perdonar los pecados, Dios es libre de conceder el perdón. De esta forma el ejercicio del perdón es la forma de rehusar la muerte del pecador. Su debilidad despierta en el espíritu superior la misericordia. El ejercicio del poder divino del perdón es expresión de la gracia que recuerda la fidelidad del Todopoderoso ante sus promesas que ponen al perdón en relación con la justicia divina.

El perdón en la relación divina presenta en sus signos externos la remisión de la pena o la restauración de la salud. Inicialmente, estuvo asociado con faltas personales propias de la debilidad humana. Posteriormente, adquirió una dimensión mesiánica y escatológica por medio de la predicación profética. Su destino final está en la renovación total, hacia la nueva creación futura (Jer. 31, 34 y Ez. 36, 25).

El perdón consiste en la toma de contacto con el fin de restaurar la comunión de vida que con sus diversas maneras busca finalmente la reconciliación.

El privilegio divino se personifica a través de la mediación de alguien, de las prácticas conciliadoras, de los sacrificios, de la acción de una fuerza real expiadora, que no pierde la razón ante las conductas reales de la falta, por ello no excluye la inevitabilidad del castigo. La plataforma de tradición postula la realidad kerigmática de Cristo como el caudillo y salvador que define su liderazgo alrededor del perdón. Su redención objetiva demarca las condiciones con que se vence a la muerte y al dolor a través de la resurrección y glorificación, bases epistemológicas de la idea de la conversión.

Pablo por su parte inicia la fundamentación jurídica de la soteriología por medio del perdón. La sociedad humana exige ser redimida, de ahí que el acto de perdón debe conducir a un cambio total, real, al mismo tiempo que jurídico, de su estado de sociedad de pecado. Transformar a la sociedad es un acto divino de misericordia (Gal. 1.4. 2 Cor. 5, 19. Rom. 3, 23, 26, 4-75 y 11, 27 Ef. 4. 23 y Rom. 8. 32).

El perdón en Pablo retoma la primera justificación que al liberar al hombre del peso de la falta hace de él un hombre nuevo. En Juan Bautista la predicción del perdón como arrepentimiento colectivo ocupa el lugar céntrico desde el cual se inicia la historia como salvación con la finalidad propia de la misión de Jesús.

La historia se parece al tiempo divino cuyo principal actor es uno que aparece al igual que Dios con poder de perdonar, que condiciona su autoridad soberana a la autoridad divina capaz de perdonar. El perdón se hace base de la plena obediencia de su misión hasta el sacrificio de la propia vida, en la entrega, en la eucaristía, en el compartir.

Así, para la tradición sinóptica el perdón es la posibilidad de superar las condiciones de pecado. El ordenamiento de las sociedades cristianas supone la posibilidad de administrar el perdón. La acción política de la “mayordomía” representa el ejercicio de este poder a plenitud con el trasfondo rabínico de atar-desatar, permitir-impedir, poder que fue transmitido a todos los discípulos como base del principio de la unidad. Los depositarios de la gran misión reciben el poder de perdonar en cuanto representantes de la comunidad (Jn. 17, 18; 20, 21 y Mc. 3, 14).

En las epístolas católicas, el favor del perdón representa la producción de políticas sociales cuya sanación se manifiesta en la unción de todos los pobres, principales actores de la remisión. Por parte de la producción joánica el perdón es la práctica de un estado escatológico anticipado, base de todas las utopías sociales. Gozan del perdón, es decir, de la salud futura (según la literatura del *Qumrán*), como manifestación de la confianza universal que se constituye como manifestación del orden perfecto. Una confianza más grande que el propio corazón de quien lo ejerce y manifestación del poder divino visible en quien lo ejecuta.

2. Lectura etimológica

En el vocabulario bíblico perdón se asocia con:

- a) *Hilasmos*: expiación, propiciación, sacrificios o acciones que apaciguan y producen perdón.
- b) *Katallage*: como expresión profana de una transformación positiva de una relación negativa, perdón induce a situaciones de cambio resultado de la reconciliación.
- c) *Apokatastasis*: Con un carácter político-escatológico se asocia a factores de restitución total o parcial.

En la tradición del judaísmo tardío, la administración del perdón conduce a una compleja práctica de economía política cuyos procedimientos buscan hacer efectiva su aplicación como factor de ordenamiento social; aplicando instrumentos propiciatorios de asistencia, beneficencia, limosna, estudio de la Tora, oración, sufrimiento, martirio y muerte.

En el ámbito de los procesos cristianos el perdón se define de esta manera en la tensión fructífera plena de respuestas humanas con el imperativo dado en una metanoia activa. De otra manera, el perdón sin confesión, arrepentimiento, conversión y reconciliación es concebido como “herético”.

De esa forma, el perdón llega a nosotros por medio de las diversas tradiciones como la posibilidad de un recurso universal y global que apunta a la convivencia concreta, que a la vez sirve de paradigma para el resto del mundo (Ef. 2: 14-15 y Gál. 3: 28). De tal manera que con sus claves homologables (amor, salvación, liberación, paz) trasciende cualquier experiencia puntual y focal de experiencia religiosa, clasista, ideológica, racial, étnica, tradicional o confesional.

El perdón implica así la práctica humana que se conduce a la transformación de las relaciones humanas, estructuras sociales, políticas, económicas para eliminar todo factor que se oponga a la plena convivencia, al bienestar y a la plenitud de la vida.

3. Historia social

Las sociedades (primitivas, clásicas o contemporáneas) que han desarrollado el perdón como práctica colectiva, a su vez, han implementado mecanismos re-

guladores capaces de controlar el concentracionismo económico y el monopolio administrativo, y de inhibir la formación de profesionales del terror legitimados por el poder político. Como decía Aristóteles, los individuos “se aferran a los cargos públicos como si estuvieran afectados de una enfermedad que solo puede curarse con su continuidad en el poder” (*Política* 41,3).

El perdón como práctica colectiva, tanto en la Grecia preclásica como en la América precolombina, impidió el monopolio del poder con base en la construcción de sistemas rotatorios de los cargos públicos.

Para los turios, el perdón, expuesto a la consideración de los otros a través de la responsabilidad pública, impedía que el cargo de jefe o general pudiera desempeñarse sino después de un intervalo de cinco años. Así, el ostracismo permitió la libre circulación de los individuos públicos por el poder. Atenas y las ciudades democráticas de Argos desterraban por un tiempo determinado, “perdonando” a quienes parecían sobresalir en el poder, por su riqueza, relaciones o influencia política (*Política*, V.8).

La mayordomía de Mesoamérica es un mecanismo de restitución y reconciliación análogo, que asegura a los pueblos contra la consolidación del poder económico. Platón prohíbe que ningún ciudadano tenga una riqueza superior cinco veces a la mínima. Marx propone la propiedad colectiva de los medios de producción. Igualmente, los indios zapotecas conciben la acumulación como un desequilibrio y un peligro público.

El perdón se trasfiere del orden moral o económico al plano de la política donde se concentra el pecado colectivo. De igual forma, la ritualización del perdón y el desprendimiento propio de la reconciliación se expresan en el baño encantado de oro y excedentes económicos ofrecidos por el señor de Guatavita, para que todo quede en el fondo de la laguna.

Entre los indígenas de Oaxaca, los que controlan una gran cantidad de medios productivos, de herramientas o de tierras comunales, en un día de fiesta el pueblo declara su reconciliación, por medio de su ruina total a través de nombrarlo mayordomo y administrador de las fiestas patronales en las que el agraciado debe gastar toda su fortuna. Resistirse al perdón social conduce al desprestigio y la acusación de impiedad y brujería.

Mediante la transformación de los ricos en “pobres pero honrados”, muchas comunidades americanas se aseguraron contra el pecado social de quienes ascien-

den por acumulación y emergencia de clase, poniendo en peligro la estabilidad de la sociedad. De tal manera el perdón favorece la equidad y la redistribución social. El perdón mediante la mayordomía permite la recuperación de estatus y prestigio humanitario de quienes se convierten en peligro público.

La práctica del perdón ante situaciones de pecado social en los pueblos que lo han aplicado –por medio del cargo rotatorio, el ostracismo, el *potlach* y la mayordomía– responde a la conciencia social de que el poder no es un factor de salvación ni individual ni colectivo, sino algo de lo cual los pueblos deben salvarse para garantizar el orden, la equidad y el equilibrio. La solidaridad como manifestación del perdón le garantiza a las poblaciones otros tipos de orden que el poder no asegura, sino que encierra y asfixia.

El perdón dota a los pueblos de mecanismos ordenadores y reguladores capaces de mantener su unidad nacional sin acceder a la fuerza, de garantizar un alto desarrollo productivo sin acceder al capital. El perdón, con sus componentes pedagógicos y preventivos, conduce armónicamente los procesos colectivos, evitando el crecimiento de poderes cuyos beneficios condenan a las sociedades al sacrificio de la resolución de sus necesidades.

4. La inutilidad de las autojustificaciones

Por su fundamentación en la profunda fe en el hombre que se rescata, el perdón trasciende cualquier manipulación proveniente de la autojustificación humana en cuanto lo convierte en inútil, falso y perjudicial, ya se trate de autojustificaciones ideológicas (civilización occidental, cristiana, democrática), económicas (economía liberal o de libre mercado), o biologicistas (darwinismo, de selección natural o imperancia del más fuerte); autojustificación de tipo político como la Doctrina de la Seguridad Nacional, de la obediencia debida; o autojustificaciones como el desarrollo tecnológico, el progreso o la razón.

En tal sentido, es una sin-razón concebir el perdón como otorgamiento del ofendido en cuanto el único que puede conceder perdón (Dios, el perseguido, el maltratado, el explotado, el torturado). El perdón sólo es viable como otorgamiento de la reconciliación, como un reconocimiento pleno de la iniciativa y la comunicación del pecado y los males sociales producidos, en doble vía: del torturador y el torturado, del violador y el violado, del explotador y el explotado.

Será así insidioso y mal intencionado el efecto que para la cultura del perdón han tenido, sobre todo para las experiencias en América Latina, muchas leyes promovidas por sectores poderosos para la aplicación de autoamnistías, de punto final, de cese al fuego y de pacificación con base en acciones militares. Aquí el perdón carece de toda efectividad en cuanto se le impide alcanzar respuestas activas y efectivas de confesión, arrepentimiento, cambio, transformación y justicia social.

En el ámbito de las políticas sociales la ausencia de una cultura del perdón ha conducido a leyes laborales y de asistencia que no han permitido integrar el pueblo a la nación, fortalecer el Estado como instrumento de poder justo y necesario ni dotar al pueblo de legitimidad –contando con simbolismos, mecanismos efectivos institucionales, ágiles y reconocidos de inclusión social, negociación colectiva, construcción de pactos que inhiban la violencia y favorezcan la democratización en todos los órdenes.

5. La ausencia de una cultura del perdón en las políticas sociales de Colombia

1. Desde principios del siglo XX se ha perseguido la lucha reivindicativa, dejando como única posibilidad las vías insurreccionales. Ver el tratamiento sanguinario dado en 1924 al movimiento de los trabajadores de la Tropical Oil Company en Barranca.
2. Ha sido común la política de tierra arrasada. En 1928 la “Ley Heroica” prohibió todo tipo de organización en el gobierno de Abadía Méndez.
3. El bipartidismo aplicado desde la Ley 83/31 excluyó a los actores sociales de pactos democráticos.
4. Desde el gobierno de López, la centralidad del sindicalismo bajo la tutela de los grandes poderes (partidos políticos, Iglesia, gremios) ha generado una captación que imposibilita la negociación social¹.
5. La reforma de Lleras Camargo 1945-46 con el Decreto 2313/46 condicionó la unidad y autonomía sindical al control del Estado.

¹ Marco Palacio, *De populistas y mandarins*, Bogotá, Planeta, 2001, p. 12.

6. A pesar de reconocerse el Convenio 87/48 de la OIT sobre la libertad de asociación, este jamás fue presentado al Congreso de la República para su aprobación.
7. Desde el asesinato de Gaitán los modelos de perturbación nacional aplicados desde el Decreto 1464/48 establecieron formas de censura a las actividades sindicales.
8. El derecho de huelga ha sido siempre restringido sumiéndolo a la ilegalidad o a la práctica de tribunales de arbitramento obligatorio (Decreto 2351/65).
9. El condicionamiento de la protección social en seguridad social a la laboralización y la capacidad de compra ha condicionado la extensión de cobertura.
10. Finalmente, Colombia es el país con más alto índice de asesinatos de dirigentes sindicales.

6. La proyección cultural del perdón

El auténtico perdón debe conducir a la construcción de una cultura solidaria que condicione al poder. El perdón sin una solidaridad que conduzca a pactos incondicionales que reconstruyan el orden y los derechos perdidos, no permite otra cosa que la ratificación de la gracia del poderoso sancionada por la culpabilidad del agraciado. Su ejercicio no será otra cosa que la confesión arrancada para confirmar la sospecha del poder, sin permitir la pregunta justa que reclama como respuesta la verdad.

El poder de esta forma hace que la práctica del perdón sea la base de las prácticas de derechos y deberes como actividades realmente posibles. De las libertades a las que se puede acceder en función de construir verdaderas tolerancias. Prácticas institucionalizadas y funcionales de perdón que permitan a los individuos evitar el desorden social a través de relaciones de humanidad y comunicación capaces de construir país, cuerpo, lengua, dotando de alma a nuestro cuerpo, de destino a nuestra vida, de patria a nuestro país, y de hombres providenciales que aspiren a liderar lo público y lo gubernamental. Todo ello, para que el orden pueda encarnar al fin en el sentido de la historia, como una suerte de cuerpo místico o razón universal arraigado en nuestro sentimiento de nación.

Las sociedades que han hecho del perdón la base de sus prácticas sociales y públicas se han permitido desarrollar la solidaridad en función de una seguridad social universal y efectiva, una educación gratuita de gran cobertura, un pleno sistema de protección pensional para los ancianos. En un país sin capacidad de cohesión para descentralizar y desconcentrar sin riesgos los centros de poder económico y político, incapaz de medir los riesgos de contar con una clase política sin efectivos instrumentos de control, la cultura del perdón debe actuar como regulador social ante los altos costos del desequilibrio, la subversión, la ineficacia y la demagogia que generan dicha concentración de poder.

Venganza y transformación. Notas para una antropología de la venganza

Roberto Pineda Camacho

Profesor Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia y Universidad de los Andes

Permítaseme, en principio, delimitar mi enfoque. Como antropólogo interesado en el estudio comparado de las sociedades, considero conveniente evitar las supuestas certidumbres del yo y, sobre todo, evitar reflexionar sobre las condiciones de la experiencia humana, o sobre la universalidad del comportamiento, únicamente a partir de una experiencia histórica particular. En cierta medida, por método, nuestras observaciones siempre deben estar contextualizadas, social e históricamente. Hablamos de sociedades, de culturas, de religiones, de economías, y, en este caso, de venganzas, de crímenes y de castigos, con la conciencia de que estos conceptos, nuestros, cuando los trasladamos a otros contextos, para dar cuenta de otros comportamientos, los representan y explican en gran medida a nuestra imagen y semejanza.

Teniendo en cuenta el espacio y la complejidad del tema, circunscribiremos nuestra reflexión a algunos casos y ejemplos que nos pueden ayudar a pensar aspectos del tema que se nos ha propuesto –la antropología de la venganza– en el marco de este texto.

Quizás sea conveniente distinguir las modalidades de violencia y venganza frente al enemigo externo de las del enemigo interno. Desde una perspectiva general, los antropólogos especialistas en la guerra distinguen la existencia de sociedades guerreras y de sociedades pacíficas para caracterizar la manera como se relacionan y enfrentan con otras sociedades. En muchas culturas, para plantearlo en otros términos, la guerra es una experiencia relativamente común que hace parte de su vida social de manera permanente. Esto no significa que sean sociedades violentas en otras dimensiones de su cultura. Aun así debe resaltarse que la dicotomía no es tajante, porque el conflicto y la solidaridad son relativas

a la escala y a la estructura de la sociedad; en cierto nivel el conflicto se puede expresar entre Caín y Abel –el grupo de hermanos, célula fundamental de la sociedad– hasta proyectarse en otros niveles del proceso social.

Permítaseme tomar mi primer ejemplo relativo a sociedades en las que la guerra fue un estado permanente y la venganza un fenómeno institucionalizado y deseado. Los tupinambá del Brasil sorprendieron a los europeos por su recurrente práctica de la guerra. Esta se realizaba en cierta época del año, y no dejó de impresionar a los europeos por su despliegue estético. El ideal del hombre tupinambá fue –como en muchas sociedades– participar en la guerra, capturar y sacrificar enemigos, a través de complejos sistemas rituales que causaron la admiración de los grandes pensadores europeos, entre ellos Montaigne. Los hombres capturados no huían, sino que aceptaban la muerte con honor, con la seguridad de que serían vengados a su vez por los suyos, y se mofaban de sus matadores, ridiculizaban sus instrumentos de muerte. En el acto de venganza participaban de manera ostensible las mujeres, sobre todo las ancianas, que recordaban que vengaban la muerte de sus hijos. De todos modos el túmulo del verdadero guerrero era el vientre del enemigo, y el perdón, si es que esto tuviera sentido en el caso tupinambá, sería una deshonra para el enemigo. Y esos tupinambá, por otra parte, se mostraban generosos con sus vecinos cuando llegaban en calidad de huéspedes a sus casas, eran alimentados y objeto de diversas atenciones –como si estuviesen en casa– durante largas temporadas, sin exigírseles ninguna contraprestación al menos inmediata.

Hans Staden, que fue capturado por los tupinambá en el siglo XVI, resalta en la crónica de su experiencia cómo la gente mostraba alegría ante la presencia de su víctima; el jefe de la aldea, en particular, cantaba: “¡Soy un tigre! Está sabroso (declaraba refiriéndose a la víctima)”.

Mucho se ha escrito sobre la guerra y la venganza tupinambá. Pierre Clastres, por ejemplo, veía en ella una estrategia contra la formación del Estado; recientemente, un distinguido antropólogo brasileiro, Eduardo Viveiros, en su libro *Araweté: los dioses caníbales*, ha conjeturado otra explicación del fenómeno. La relación entre el matador y su víctima es, en realidad, compleja. En la dialéctica de la venganza ritual, el matador se transforma –como lo sugiere el canto mencionado– en tigre; el enemigo, en presa. En realidad, la metamorfosis del matador es más compleja, en cuanto se transforma, incluso, en su propio

enemigo, se vuelve su enemigo, retoma sus nombres, bienes e incluso mujeres. En este sentido, el matador adquiere la perspectiva del enemigo, el punto de vista del enemigo.

En la literatura etnológica mundial existen casos célebres de pueblos pacíficos. Quizás debamos creerle a Antonio de Pigaffetta, el cronista de Magallanes, en su primer viaje alrededor del mundo, sobre el hecho de que en ciertas islas del Pacífico encontraron gente que no conocía el arte de la guerra.

Sin embargo, no debemos ir tan lejos en el espacio y en el tiempo. Los kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta son, sin duda, un buen paradigma de gente que rechaza el uso de la violencia. Es, como se sabe, una gente en gran parte dedicada a la meditación, al cuidado de la Madre Universal mediante pagamentos, lo que no obsta para que no haya conflictos que amenacen la vida social. Cuando se profanan sus ofrendas rituales, los transgresores son fusteados de manera simbólica por los sacerdotes; pero la sociedad –sobre todo las mujeres– caen en un estado de aflicción general que dura varios días hasta que la situación anterior se restaura.

Estos pacíficos kogui, sin embargo, practican un ritual, una fiesta de toros, en la que los animales son despresados, comidos desafortadamente por los “vasallos”, la gente del común, mientras que el mama o sacerdote mantiene una prudente distancia, para evitar untarse de sangre. Tal vez no se pueda decir que se trate de una venganza contra los animales, pero la verdad es que –como lo ha mostrado Carlos Uribe– se trata de un acto sacrificial que rememora la existencia de San Luis Beltrán, y funda, según su interpretación, un acto de diferencia y superioridad de los kogui frente a los hermanos menores, representados en una figura mitológica caníbal y en el buitre. Los hombres se comportan como si cazasen a los toros, y se mofan de ellos de diversas formas, tratándolos como “mujeres”. De esta forma se domestica la sociedad blanca, representada en los toros, y se establece una relación de superioridad frente a los hermanitos menores.

Este caso de sevicia contra los toros se explica, en cierta medida, con las ideas de Pierre Girard sobre el sacrificio y los fundamentos simbólicos de la religión. Girard observó el fundamento violento de la religión. El sacrificio es en realidad un acto violento, una venganza, podríamos decir contra un chivo expiatorio, a través del cual se genera una especie de catarsis de la sociedad que ayuda a mantener el orden y, sobre todo, la diferencia. A través de la víctima sacrificial

se restablece el equilibrio de la sociedad. La sangre sacrificial es entonces una condición necesaria para la vida entre los hombres. En este, como en otros casos, nadie pensaría en condonar la muerte violenta o en perdonar a la víctima.

Me remito ahora a otro tipo de conflicto que habitualmente borra las fronteras sociales. De una manera casi universal, los hombres y las mujeres interpretan sus desgracias –pestes, enfermedades, ruinas, muerte, mala suerte, etc.– como consecuencia de la brujería o de la envidia del vecino. Hace ya muchos años que el gran antropólogo inglés Evans Pritchard mostró –en su estudio sobre los Azande de África– cómo esta gente tenía una teoría muy sofisticada sobre la brujería, e incluso hacían autopsias para verificar, mediante observación clínica, los poderes de brujería de un individuo. Era probable, incluso, que una persona fuese fuente de brujería sin saberlo. En este caso el problema fundamental es determinar quién es el enemigo, ya que este actúa de manera solapada e invisible. Se trata, entonces, de un problema de conocimiento. Evans Pritchard señaló que la identificación de los potenciales enemigos se hace por fuera del grupo social más fundamental de una persona, evitándose así una fragmentación del grupo social básico. En múltiples sociedades ello se logra también mediante la adivinación, el sueño o la tortura.

Sin duda, no había que ir hasta los Azande para verificar esto. En nuestro país la gente interpreta su situación por la envidia de los vecinos y parientes afines (como cuñados, yernos o suegras) u otros miembros de diferentes grupos sociales. El ciclo de violencia en no pocas poblaciones locales tiene allí su origen, que puede crecer, como bola, al estilo de los linajes segmentarios africanistas, aglutinando otras familias, pueblos, etc. Se hace necesario matar o causar desgracias al enemigo por medios simbólicos o materiales, e incluso rematarlo y contramatarlo, como diría María Victoria Uribe, entre otras razones, para evitar que otras fuerzas de este sujeto puedan tomar venganza.

Las sociedades crean sus enemigos internos y externos a través de sus propios sistemas cognitivos, y de esta manera legitiman sus conflictos, en muchos casos hasta el exterminio. Cuando este conflicto amenaza la estabilidad fundamental de la estructura social la sociedad misma corre el riesgo de disolverse, de entrar –como diría Hobbes– en una guerra total. La grandes desgracias de las sociedades son percibidas, en no pocos casos, como consecuencia de la lucha

fratricida, o de la violación de las normas básicas del intercambio social (la prohibición del incesto, por ejemplo).

Las sociedades humanas son más fuertes y débiles de lo que aparecen. El riesgo de la guerra total está suspendido, como la espada de Damocles, de forma permanente, y gran parte de los mecanismos simbólicos y rituales coadyuvan a mantener una solidaridad siempre inestable y en transición por la dinámica misma de la historia.

Permítaseme, para terminar, explorar brevemente algunas ideas sobre la forma de suspender la cadena de venganza infinita que amenaza a las sociedades. ¿Cómo es posible romper un ciclo permanente de guerra provocado, en un primer caso, por fuerzas externas? Los portugueses incentivaron el tráfico de esclavos en el Alto Río Negro, en el Amazonas. Entregaban hachas y otras mercancías a cambio de que ciertos grupos capturaran hombres y los dieran como esclavos. Esto, sin duda, generó un estado de guerra y venganza generalizado. Cuando el comandante español Solano intentó pacificar la zona del Alto Orinoco Río Negro encontró la resistencia de los diferentes bandos que se oponían a convivir con sus inveterados enemigos. Solano propuso el olvido, el olvido colectivo de estos dolorosos sucesos, que sobre todo habían afectado a ciertos grupos cuyos hombres, mujeres y niños habían sido víctimas del tráfico de esclavos por los pueblos más poderosos. No sé si Solano pensara en el olvido colectivo como una forma de perdón, pero es probable que algo de ello hubiese advertido.

Los jefes locales exigieron que se devolviese a sus muertos (incluso a los muertos sociales, desarraigados de sus grupos). Esto era a todas luces, según Solano, imposible. Era imposible reversar la cadena del tráfico de esclavos o resucitar a los hombres y mujeres fallecidos.

Pero los jefes locales tenían otra idea. Pensaban que era factible hacerlo mediante la organización de ciertos rituales, en los que todos beberían yuca fermentada, y sus enemigos vomitarían a sus “muertos”, como en realidad se hizo. Después los grupos sellaron esta alianza mediante el intercambio de diferentes bienes: hachas, machetes, perros, es decir, las mercancías blancas que precisamente ocasionaban la disputa y el tráfico de esclavos.

En este caso, el tránsito de un estado de guerra a uno de paz fue percibido como una transición, una especie de metamorfosis, mediante la práctica ritual. La paz no se logró mediante un acto de olvido, sino mediante un proceso liminal,

y el pago de la deuda expresada en el retorno de los muertos y en el saldo de la alianza a través de los bienes y símbolos que alimentaban el conflicto. No se trata de perdonar, se trata de pagar, acto que recuerda la ideas de Nietzsche, en su *Genealogía de la moral*, en torno a que la relación fundamental de la vida social es la del acreedor-deudor, y en cuanto a que “todo puede ser pagado, todo debe ser pagado”.

Para terminar, voy a seguir de manera rápida la lógica de otro conflicto, tal como está narrado en un relato histórico de los uitoto. En este relato, al contrario, un grupo es masacrado por sus huéspedes y aliados, como consecuencia de una desavenencia producida inicialmente en un matrimonio entre miembros de los dos grupos. La mujer, un poco a manera de tigresa, hiere levemente a su marido, desencadenando una cadena de venganzas. El grupo invitado no sólo es masacrado, sino comido con “alegría”, como si fuese una fiesta, por sus invitados, como si fuesen las presas comidas del baile. Este acto imperdonable, en la perspectiva del mismo relato, provoca una gran guerra en la que el único sobreviviente, con la ayuda de sus aliados, transformados en un Gran Jaguar, extermina literalmente a sus enemigos. El relato enfatiza la dificultad de diferenciar los “justos” de los “pecadores”. Con frecuencia los inocentes caen en sus garras. También enfatiza la legitimidad de la venganza, porque sus enemigos han ido más allá de cierto umbral, al comerlos como si fuesen “animales”. El dios uitoto, Jutiñamui, el poderoso Jutiñamui, un dios con diferentes caras, entre ellas la Dios Vengador, legitima la acción.

Pero uno de los problemas del relato consiste en cómo terminar la cadena de venganzas, porque las treguas son sucesivamente suspendidas, y la venganza reactivada por la memoria de estos actos. En este caso, la posibilidad del perdón se ha perdido, de acuerdo con el relato. Aparentemente, la historia culmina con la derrota, la muerte, del grupo inicialmente trasgresor, estableciéndose una especie de paz sobre los sepulcros. Pero el relato también termina con la idea de que esta última tregua es también provisional, porque la venganza se incuba nuevamente en algunos de los actores, en este caso los aliados de los vencidos, involucrando a otros nuevos grupos. Como si la memoria fuese la fuente inagotable del conflicto.

Este relato puede ser leído de varias maneras; como una historia de un conflicto acaecido a finales del siglo XIX, o como una advertencia acerca de la

dificultad de interrumpir la cadena de venganza germinada en la vida de una pareja o como una manera de narrar nuestras potencialidades más terribles. La venganza, como se ha advertido, se reactiva por la memoria, y ni siquiera el redimir de manera legítima la deuda de sus adversarios impediría esta mortal secuencia.

Sin duda el pensamiento uitoto sobre las condiciones de paz es muy complejo, y esto no significa que en esta sociedad necesariamente se avale la venganza. La “rabia” es una fuerza difícil de controlar, y la vida ritual en gran parte está destinada a controlarla o mantenerla a raya. Sin embargo, prevalece la idea de que un acto reproable –como un asesinato o una violación– debe ser castigado, y se dice que el agresor era enviado a otro grupo para que allí fuese comido ritualmente por sus captores.

En síntesis, he tratado de insinuar que una antropología de la venganza requiere de la construcción de una teoría de la transformación social y simbólica, de la transformación personal y colectiva; el logro de la paz es un proceso liminar –como diría Victor Turner– y requiere que se cancele la deuda, porque la vida social se funda en el intercambio, en el don, de Marcel Mauss, o en el gasto, como diría Bataille. Aun así, algunos pensadores indígenas piensan que olvidar del todo es imposible, y que el riesgo de activar la cadena de la venganza siempre está latente y es posible, no solamente entre los humanos, sino entre los hombres y la gente animal, entre los dioses y los hombres.

La venganza tiene, en síntesis, diversos sentidos; no siempre es ilegítima. Pensarla es adentrarnos en el rol de la memoria o de la historia –como representación– en la vida social, en los fundamentos de la vida humana; es adentrarnos en la vida ritual, en la vida del sacrificio y en el laberinto más oscuro de la condición humana.

Bibliografía

- Bloch, M., *Pry into Hunter. The Politics of Religion Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.
- Nietzsche, Federico, *La genealogía de la moral*, Madrid, España Moderna.

- Pineda C., Roberto, "Una venganza infinita", *Revista de Antropología y Arqueología*, vol. IX, núms. 1-2, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 1996-1997, pp. 7-49.
- Pritchard, Evans E. E, *Brujería, oráculos y magia entre los Azande*, Madrid, Anagrama, 1978.
- Staden, Hans, *Duas viagens ao Brasil*, Sao Paulo, Itatiaia / EDUPS, 1974.
- Uribe, Carlos, "De la vitalidad de nuestros hermanos mayores en la Nevada", *Revista de Antropología y Arqueología*, vol. 10, núms. 9-92, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 1998.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Araweté. Os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Editorial Universitaria, 1996.

Venganza y cultura en Bogotá¹

Arturo Laguado

Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario

En realidad voy a tratar de la venganza indirectamente, voy a centrarme más bien en la relación entre homicidios y cultura en Bogotá, producto de una investigación que estamos desarrollando sobre los aspectos culturales de homicidios en esta ciudad entre 1996 y 1999.

El hecho de que rehuya enfrentar directamente el tema de la venganza tiene que ver con que el concepto de venganza es muy difícil de aprehender empíricamente, es decir, se me ocurre que la venganza es algo proteico, que cambia de forma, que la venganza puede llamarse en determinado momento honor, retaliación política, etc. No es fácil entonces llegar directamente a enfrentar empíricamente el tema de la venganza.

Por otro lado, en Colombia la venganza se disuelve en las altísimas tasas de homicidio que registra desde 1940 y que a partir de la década del setenta llegan casi a puntear en América Latina, superadas únicamente por El Salvador. A pesar de que Medicina Legal considera en su clasificación de las causas de los homicidios un ítem llamado venganza, esta se disuelve entre muchos otros móviles, pues, como los homicidios suelen ser estudiados contando las víctimas, es muy difícil saber con certeza la motivación para la acción que tuvo el victimario.² Y sin conocer las motivaciones –la orientación de la acción, diría Max Weber– es difícil reconstruir las características del homicidio, más si esta pregunta busca desentrañar temas relacionados con la cultura.

¹ Este texto es producto de una investigación que está desarrollando el autor titulada “Aspectos culturales de la violencia societaria” en la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario.

² La mejor fuente para comprender la motivación del victimario es la exploración de expedientes judiciales. Un juicioso estudio de procesos judiciales podría dar una aproximación empírica a los móviles de los homicidios en el país. Este trabajo aún no se ha hecho.

Por otro lado, las explicaciones actuales sobre los homicidios en Colombia tienden a enfatizar la presencia de grupos delincuenciales, la acción del narco-tráfico, de las guerrillas y de los paramilitares, pero poco hacen para diferenciar claramente cuáles son los distintos factores culturales que están coadyuvando a ese crecimiento del homicidio en el país.

A pesar de que en la década de los ochenta se acuñó, sin mucha fortuna, el concepto de *cultura de la violencia*, lo cierto es que hoy en día hay un relativo abandono de las investigaciones que relacionan cultura, homicidios y violencia en el país. Quizás con excepción de aquel libro que abrió camino hace ya quince años escrito por María Victoria Uribe, *Matar, rematar y contramatar*, y las investigaciones recientes de Ismael Roldán y Myriam Jimeno, poco se ha avanzado en el tema más allá de esas destacadas excepciones. Por distintos motivos –la urgencia de comprender el atroz conflicto armado que vivimos y los motivos ideológicos que no viene al caso discutir– poco a poco se ha ido abandonando esa línea de investigación,³ porque se ha enfatizado, por ejemplo, que los homicidios en Colombia tienen importantísimas variaciones regionales, se ha enfatizado también en las curvas, en la variación en el tiempo de los homicidios, todo esto para asociar directamente homicidio y organización delictiva, dejando de lado otras explicaciones alternativas.

Sin embargo, nuestra pregunta parte de otro lado. Sin negar la relación que pueda existir entre homicidio y organización delictiva, la pregunta que nos hacemos nosotros es ¿por qué en aquellas regiones del país donde las tasas de homicidios son más bajas, por ejemplo en Choco, Nariño, Sucre y Atlántico, esas tasas son muy superiores al promedio latinoamericano? Incluso en Bogotá, a pesar del marcado descenso que ha tenido la tasa de homicidios, siguen estando por encima de la mayoría de las capitales latinoamericanas. ¿A qué se debe este fenómeno? Carencia de fuerza policial en la Capital –se ha dicho–, presencia exagerada de grupos criminales, es otra respuesta usual de los investigadores. Sin duda estos son factores que influyen. Sin embargo, si comparamos con otras variables, por ejemplo la tasa de criminalidad en Bogotá, que es distinta a la tasa de homicidios; es decir, si comparamos la cantidad de delitos que se cometen en

³ Para una crítica a la orientación actual del estudio de la violencia en Colombia véase, entre otros a Francisco Gutiérrez, “Inequidad y violencia política: una precisión sobre las cuentas y los cuentos”, en: *Análisis Político* núm. 43, IEPRI - Universidad Nacional, mayo de 2001.

la capital, incluyendo además de los homicidios, delitos contra la propiedad, etc., vemos que la tasa de criminalidad en Bogotá no es exageradamente elevada, no es superior, por ejemplo, a la de París o Nueva York.⁴

Esta incongruencia en las cifras –aceptando que la inoperancia de la justicia implique un importante subregistro de las tasas de criminalidad– nos impide reducir la explicación del homicidio en Bogotá a la variable relacionada con grupos criminales y delincuenciales, aunque sin lugar a duda son factores que pesan. Con esto queremos reiterar el llamado a tomar en serio la afirmación tantas veces repetida de que el homicidio es un fenómeno complejo y multicausal.

Creemos que para poder entender y valorar el peso de los aspectos delincuenciales, pero también de los aspectos culturales en los homicidios en Bogotá, es indispensable distinguir entre las distintas motivaciones que tiene el actor violento y que informan esa acción violenta, es decir, comprender la perspectiva del victimario, del actor violento. Para ello diferenciamos los homicidios que se cometen en la capital en dos grandes bloques: uno que denominamos *homicidios instrumentalmente orientados*, aquellos que tienen que ver con la empresa criminal, es decir, con una acción racional dispuesta a lograr unas ventajas en medio de una empresa criminal; esos son los homicidios que hoy en día están de moda estudiar y que se dice son la causa principal de la violencia en el país. Si diferenciamos estos homicidios instrumentales de otros que podemos llamar *culturalmente orientados*, encontramos que estos que agrupamos como violencia societaria,⁵ siguiendo la clasificación necesariamente limitada de Medicina Legal, constituyen más de la mitad de los homicidios registrados.

Con esta agrupación esperamos relacionar algunos aspectos culturales con la ocurrencia de homicidios. Sería en este campo específico en el que podríamos ver la relación existente entre el homicidio y la venganza, es decir, descubrir en qué casos la venganza está influyendo en la acción violenta. Esta perspectiva nos permite desentrañar el sentido que dan los actores a esa acción violenta, partiendo

⁴ Véase Malcolm Deas y Fernando Gaitán Daza, *Dos ensayos especulativos sobre la violencia en Colombia*, Bogotá, Tercer Mundo, 1995; y Mauricio Rubio, *Crimen e impunidad. Precisiones sobre la violencia*, Bogotá, Tercer Mundo, 1999.

⁵ En la categoría violencia societaria se incluyen los homicidios culturalmente motivados, es decir, aquellos que tienen que ver con una orientación valorativa de la acción, con una orientación de acuerdo con la tradición y en el límite, con una orientación irracional relacionada con motivaciones afectivas.

de que en la mayoría de los casos, en los homicidios culturalmente orientados, tanto víctimas como victimarios comparten el mismo universo simbólico.

Con base en estas consideraciones volvimos a leer los datos que proporciona Medicina Legal sobre homicidios en Bogotá, y encontramos que entre aquellos homicidios cuyos móviles son conocidos, más de la mitad (casi el 60%) están relacionados con variables que tienen que ver con cierta orientación cultural. Estas variables son fundamentalmente las que define Medicina Legal como 1) venganza y ajuste de cuentas, 2) crímenes pasionales y maltrato conyugal, 3) aquella otra que tiene que ver con riñas, y 4) otra que tiene que ver con intolerancia social. Agrupando estas cuatro variables como violencia societaria, como homicidios culturalmente orientados, es que la cifra de homicidios asociados a violencia societaria alcanza el 60% en Bogotá.

Somos conscientes de que algunas de esas variables son un poco ambiguas. Por ejemplo, la variable venganza y ajuste de cuentas tiene mucho que ver con motivos culturalmente orientados, pero también con venganza entre bandas; o la variable intolerancia social tiene mucho que ver con motivos culturales, por ejemplo, asesinatos de homosexuales y prostitutas, pero también con intereses racionales de valorizar un sector de la ciudad. Sin embargo, partiendo de análisis cuantitativos centrados en las víctimas no se puede llegar mucho más lejos en la comprensión de motivos culturales, en la reconstrucción del sentido de la acción. Esta afirmación no significa en ningún momento despreciar el análisis cuantitativo de las víctimas, sino reconocer el importante margen de ambigüedad en que se mueven.

Esta dificultad ratifica la necesidad de complementar la mirada cuantitativa del homicidio con otra que tenga en cuenta el sentido de estas acciones, que considere como datos fundamentales las de interacciones y significados que comparten víctimas y victimarios. Así y todo, de estos datos cuantitativos⁶ surgen unos elementos interesantes que rápidamente voy a mencionar.

Como punto de partida tenemos que en Bogotá el 62% de las muertes violentas son producto de homicidios, seguida de lejos por los accidentes de tránsito con solo el 21% de muertes. Eso desde ya llama la atención, pues significa que en Bogotá estamos invirtiendo la tendencia de las principales capitales de

⁶ Los datos citados son tomados del ICML/CF en el período 1996-1999.

Occidente,⁷ en las que el principal motivo de mortalidad no es el homicidio, sino los accidentes de tránsito.

Entre las víctimas de los homicidios el 93% son hombres, y el 70% hombres menores de 35 años. Estos datos no dicen nada novedoso, ya hace rato que la sicología evolutiva ha mostrado que generalmente son los hombres jóvenes quienes están inmersos en acciones de violencia; o mejor, que en las acciones violentas tiendan a participar hombres jóvenes parece ser una tendencia universal según la sicología evolutiva.

Sin embargo, no siempre que hay hombres jóvenes hay violencia, entonces la pregunta que nos hacemos es ¿cuándo aparece?, ¿cómo comprender la naturaleza y la intensidad de esta violencia? y concluimos que para ello es necesario desentrañar algunos aspectos culturales.

Medicina Legal nos dice que entre los hombres asesinados en Bogotá, el 28% son el producto de venganzas y ajustes de cuentas. Una cifra impresionante, aunque recordemos que esta variable puede tener algunos elementos de ambigüedad. Pero la que no tiene ninguna ambigüedad es esta otra: el 20% de los asesinados en Bogotá son el producto de riñas. Aquí ya los elementos de indeterminación se reducen y, a menos que exista algún error en la recolección de los datos, estamos claramente frente a un fenómeno cultural que tenemos que explicar.

Por otro lado, si comparamos las causas de muerte entre hombres y mujeres notamos diferencias importantes. Por ejemplo, también entre las mujeres las causas de la muerte son resultado, en un 26%, de venganzas y ajustes de cuentas. Pero la variable riñas desaparece entre las mujeres asesinadas. Y en esta mirada discriminada por género aparecen, no en un segundo lugar, pero sí en un lugar importante, aquellas mujeres que son asesinadas en crímenes pasionales y maltrato conyugal: estamos hablando de la no despreciable cifra de un 15%.

Esto nos muestra una cifra importante que nos remite a ciertas conformaciones culturales, figuraciones específicas, es decir, tenemos que comenzar a preguntarnos por el tipo de relaciones y de significados que hacen que la mujer sea una víctima muy probable de crímenes pasionales y maltrato conyugal. Obviamente, la primera respuesta que surge, pero no es necesaria más investi-

⁷ Véase Norbert Elías, "Tecnificación y civilización", en: *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Norma, 1998. Esta tendencia occidental vale también para capitales latinoamericanas como Buenos Aires o Ciudad de México.

gación para eso, está relacionada con el machismo y las tendencias de posesión masculina, de objetualización de la mujer por el hombre.

Una fuente de información de gran valor para comprender las conformaciones culturales es el estudio de los procesos judiciales de homicidios. Una primera mirada de los expedientes nos va mostrando que hay cierta aceptación del medio a estas retaliaciones violentas, normalmente de hombres hacia mujeres, que generan ese número altísimo de crímenes pasionales.

Si la idea es llegar a comprender las configuraciones socioculturales, esas interacciones y los significados que las acompañan, necesariamente hay que oír otras voces, otras afirmaciones. Nosotros –y no sólo nosotros– encontramos una primera fuente donde oír esas otras voces, una fuente riquísima, en los expedientes judiciales. En ellos pudimos encontrar no sólo lo que opina el victimario, sino también lo que opinan los testigos, lo que opina la gente que está observando la acción violenta en el medio social específico. Sólo con una mirada que busque entender las distintas configuraciones culturales –las distintas relaciones sociales y los mundos de sentido en que se mueven– podremos llegar a comprender de qué manera la venganza es o no un móvil importante en la violencia en Bogotá y, lógicamente, también en el país.

Si tomar venganza es causar daño a una persona como respuesta a un agravio recibido de ella –según la definición de María Moliner– la pregunta que debemos hacernos es ¿qué agravios y qué situaciones justifican recurrir al homicidio para tomar venganza? O más sencillamente ¿qué es lo que se está vengando por medio de la acción violenta?

Una revisión preliminar de expedientes judiciales nos permite unas primeras conclusiones generales. En ellos se destacan unas características que diferencian, por ejemplo, los motivos de venganza en las mujeres de aquellos que orientan los actos masculinos. Allí podemos encontrar una diferencia interesante, cuya explicación dejo abierta por el momento: la mayoría de los homicidios cometidos por mujeres se orientan fundamentalmente a vengar ofensas recibidas de la pareja o que afectan al núcleo familiar. Se ve allí una relación muy fuerte entre los lazos de pareja y la venganza. Así, los motivos de venganza que orientan la acción femenina se concentran en tres ítems: por un lado, por maltratos conyugales; por otro, la venganza tiene que ver con el honor de las hijas –una de las motivaciones que está más presente para justificar el homicidio del cónyuge es

el abuso sexual que este hace de las hijas–; por último, menos importante pero en ningún momento despreciable, es el abandono o la infidelidad por parte del cónyuge. Aquí la venganza no se dirige tanto al cónyuge mismo, sino a la pareja alternativa que este está construyendo. Sin embargo, si uno pudiera resumir en una frase qué es lo que está vengando el homicidio cometido por mujeres sería en “me daba mala vida”. Esta frase se repite con mucha regularidad en los expedientes. A ello se suma una peculiaridad femenina ante la pena que se refleja en los expedientes judiciales: las mujeres se muestran mucho más dispuestas a declararse culpables y asumir su acción y generalmente con este argumento: “Lo hice porque me daba mala vida”. Esta disposición a aceptar la culpa por parte de las mujeres –que contrasta con los argumentos, a veces pueriles, que esgrimen los hombres– puede estar asociada con una mayor interiorización de la dinámica cristiana de “crimen y castigo” o quizás, y sin necesidad de especular mucho, a cierta conciencia de corrección normativa que pondría lo “justo” por encima de la ley.

Entre los hombres las afrentas que se vengán son otras, fundamentalmente relacionadas con la autoimagen masculina. Si en el caso de las mujeres decíamos que podíamos resumir el argumento principal en “me da mala vida”, en el caso masculino el principal motivo que figura como explicación es hacerse respetar, el respeto, siempre relacionado con esa imagen que quiere presentar el hombre de sí mismo.⁸

Esta autoimagen se relaciona, por lo menos en los casos de homicidio estudiados, con su papel como protector de la familia o de la novia. El argumento más recurrente se podría resumir en “me tocó enfrentarme y en ese enfrentamiento matar al otro para proteger el honor de mi hermano, padres, etc.”.

Obviamente, en su papel de protectores de las mujeres el agredido es quien le dice algo que pueda ser considerado irrespetuoso “a la hembra” (especialmente irrespetuoso con su identificación como propietario de la mujer) y, en general, relacionado con ofensas a una autoimagen que se tiene de fiereza, o de fortaleza, que parece esencial en el rol masculino. Es en estos casos en los que más usualmente está implicado el homicidio masculino. Estas distintas motivaciones para justificar la acción violenta, la venganza de ciertas humillaciones,

⁸ Esta información se obtuvo principalmente de entrevistas con homicidas condenados.

están acompañadas también de unas interacciones específicas, entre las cuales se destaca principalmente la dificultad para negociar conflictos interpersonales. Ese fenómeno es una constante que se repite una y otra vez. Generalmente, las discusiones van creciendo hasta que hay ofensas verbales que se tornan imperdonables, por lo menos en un sentido corriente del término.

Esa es una de las principales formas en que se repite la interacción violenta, la tiene que ver con el poco control de emociones. Estamos constantemente enfrentando un desborde del odio que se vuelve incontrolable y, por último, lo que también me parece interesante, es la inexistencia de terceros que puedan mediar en el conflicto, bien que ese tercero sea una autoridad que socialmente pueda interpretar ese rol de intermediador, bien que ese el Estado, a quien, teóricamente, le debería corresponder ese rol. Incluso las voces de los testigos de los homicidios parecen coincidir en esa inexistencia de terceros que puedan mediar en los conflictos; por ejemplo, tenemos un indicador sorprendente: cuando hay una riña, que poco a poco va pasando al enfrentamiento armado, en muy pocas ocasiones encontramos que alguien presente haya acudido a alguna forma de autoridad y específicamente a la autoridad del Estado, que en este caso estaría depositada en la policía, para tratar de evitar el conflicto. Más bien la actitud predominante es otra, prima la de tomar partido en el conflicto por uno de los dos bandos, lo que implicaría un particularismo muy fuerte. También son pocos los casos en los que presentes actúan como apaciguadores del conflicto violento. Esto nos permite suponer que la recurrencia de la acción violenta para vengar algún tipo de ofensa a la autoimagen, al honor, etc., cuenta con una cierta legitimidad en el contexto social en el que ocurre; en otras palabras, el recurso a la violencia como una manera de solucionar el conflicto podría ser o haría parte de una configuración cultural que comparten tanto víctima como victimario.

Obviamente el Estado, en su forma simbólica de autoridad, de monopolizador de la fuerza –lo que en este caso equivale a decir de monopolizador de la venganza física–, tampoco está presente como un mecanismo para desarmar estos conflictos.

Para terminar, sólo un comentario muy breve, que es una llamada a abrir puertas a nuevas investigaciones. Los historiadores de la violencia han asociado aquellos homicidios que tienen que ver con el honor o con el simbolismo ritual, que en el fondo es una forma de mantener honor, a las sociedades premodernas,

es decir, al mismo tiempo parece mostrarse que en el fenómeno europeo un incremento de la modernidad implicó un descenso de estas formas de violencia, de estas formas difusas culturalmente orientadas y un aumento de la violencia económicamente motivada, de la que aquí hemos llamado instrumental. Esta tendencia, claramente, no parece cumplirse para el caso bogotano. Por otro lado, Norbert Elías nos muestra también cómo en el proceso evolutivo de Occidente, en la medida en que aumenta la interdependencia entre los individuos, se da un mayor proceso de control de emociones asociado a una voluntad de los ciudadanos de ceder la fuerza a un tercero, ese tercero es lo que conocemos como Estado. Otro aspecto que también me parece importante recordar es la inexistencia de mediaciones que permitan contener este tipo de homicidios asociados a la venganza y al honor, lo que en la práctica lleva a una multiplicación de los ambientes de riesgo, es decir, de la confiabilidad con que se mueve el individuo en su vida cotidiana. La multiplicación de ambientes de riesgo implica así mismo una pérdida de la fiabilidad en los principios abstractos que rigen el sistema social en donde se mueve el individuo; en las sociedades modernas, parece que esos principios abstractos están sostenidos por la confianza cotidiana, por la fiabilidad. De esta forma, la multiplicación de los ambientes de riesgo origina una pérdida de fiabilidad, de esa característica de las sociedades modernas, de ese reanclaje del sistema en la seguridad de la vida cotidiana.

Altas tasa de homicidios culturalmente motivados, inexistencia de control de emociones y voluntad de ceder el monopolio de la venganza al Estado y multiplicación de ambientes de riesgo que debilitan la confianza en el sistema –su “reanclaje” en la vida cotidiana– nos llevan a preguntarnos por el tipo de modernidad que hemos construido en Bogotá y, por extensión, en Colombia. A mi juicio, es urgente vincular el fenómeno de la violencia en el país con preguntas rigurosas sobre el tipo de interacciones, de modernidad periférica que hemos construido que permite que convivan en nuestra modernidad aspectos aparentemente premodernos en el control de la violencia, de las emociones y, obviamente, en los homicidios cotidianos.

Para responder este interrogante no es suficiente continuar con el tipo de relaciones estadísticas que se están haciendo entre homicidio y crimen, o entre homicidio y estrato social, es necesario también tener en cuenta otra variedad de elementos, poder comprender la complejidad y la diversidad de las interacciones

y de las interdependencias que se dan entre estos grupos humanos o entre estos actores de la población, donde se presenta ese altísimo porcentaje de homicidios culturalmente orientados. Tenemos que comprender la relación que existe entre estos homicidios y el papel simbólico y cotidiano que cumplen las grandes y las pequeñas instituciones sociales que tienen que ver con los pequeños mundos de vida de cada uno de los actores; tenemos también que tener en cuenta la apropiación simbólica que existe de la autoridad. A pesar de los elementos importantes proporcionados por el estudio de Myriam Jimeno,⁹ tenemos otra vez que reflexionar sobre temas que tienen que ver con la movilidad social, las expectativas de movilidad social que existen entre los individuos y la presencia o no de la desesperanza aprendida.

Por último, tenemos que ser capaces de valorar el papel que la idea de riesgo cumple en la vida personal de los individuos, en un contexto generalizado de restricción de la movilidad social, de profunda desinstitucionalización del Estado y de la sociedad y de aceptación de la desesperanza. En el abordaje de estos interrogantes podremos llegar a evaluar mucho mejor el papel que desempeña la venganza en nuestra sociedad.

⁹ Ver: Myriam Jimeno e Ismael Roldán, *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1996.

El perdón jurídico a la luz de la Constitución colombiana y del derecho internacional

Marco Gerardo Monroy Cabra

Magistrado de la Corte Constitucional y profesor de la Universidad del Rosario

1. Introducción

El derecho estudia el perdón jurídico cuando trata de las amnistías e indultos. Para hacer un análisis de estas figuras es necesario estudiar previamente lo que se entiende por delito político, sus características, y las consecuencias jurídicas de la calificación. Asimismo, indagar respecto de qué categorías de delitos no procede ni el indulto ni la amnistía. Igualmente, hay que analizar los efectos a la luz del derecho internacional, de los derechos humanos, de las amnistías otorgadas conforme al derecho interno de los respectivos Estados. Por último, se formularán algunas conclusiones que se derivan del análisis jurídico realizado.

2. Concepto de delito político

2.1. Definición de delito político

Para definir el delito político existe la teoría objetiva y la teoría subjetiva. Según Luis Carlos Pérez¹ la teoría objetiva “busca definir el delito basándose exclusivamente en su objetividad sin ingredientes criminológicos. Es decir, que se describan como las demás infracciones teniendo en cuenta el bien jurídico tutelado (organización del Gobierno y funcionamiento de las instituciones)”. La teoría subjetiva busca indagar si existió motivación altruista o política en la conducta punible. Como lo expresa Jiménez de Asúa,² en el delito político “el móvil no sólo debe ser progresista sino altruista”.

El delito político es expresión del derecho a la resistencia contra la opresión al cual se refiere el preámbulo de la Declaración de Derechos Humanos de Naciones

¹ Luis Carlos Pérez, *Derecho penal, Parte general y especial*, t. III, p. 124.

² Luis Jiménez de Asúa, *Tratado de Derecho Penal*, p. 214.

Unidas de 1948, que dice: “Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión [...]”.

En el salvamento de voto del magistrado José Gregorio Hernández a la sentencia C-052/93, se expresa en cuanto a los antecedentes del delito político:

[...] El antecedente de este derecho en nuestra cultura se remonta al año de 1222 en la famosa Bula de Oro otorgada por el Rey Andrea II en Hungría; y en las Cartas de Valladolid de 1420 se expresó y consagró el derecho a la resistencia en términos de franco vigor que se han vuelto célebres. Se disponía allí que aquellas órdenes del Rey que fueran contrarias a los fueros, fueran obedecidas pero no cumplidas, y que “i las mandamos una y dos y tres veces y más, no sean cumplidas, y que por no serlo no reciba castigo aquel contra quien se dirigiera”.

La jurisprudencia de la Corte Constitucional ha precisado el carácter del delito político. En sentencia C-009/95, magistrado ponente (MP) Vladimiro Naranjo Mesa, la Corte expresó:

El delito político es aquel que inspirado en un idea de justicia, lleva a sus autores y copartícipes a actitudes proscritas del orden constitucional y legal, como medio para realizar el fin que se persigue. Si bien es cierto el fin no justifica los medios, no puede darse el mismo trato a quienes actúan movidos por el bien común, así escojan unos mecanismos errados o desproporcionados, y a quienes promuevan el desorden con fines intrínsecamente perversos y egoístas. Debe, pues, hacerse una distinción legal con fundamento en el acto de justicia, que otorga a cada cual lo que merece, según su acto y su intención.

En sentencia C-171 de 1993, MP Vladimiro Naranjo Mesa, la Corte expresó:

La Constitución es clara en distinguir el delito político del delito común. Por ello prescribe para el primero un tratamiento diferente, y lo hace objeto de beneficios como la amnistía o el indulto, los cuales sólo pueden ser concedidos, por votación calificada del Congreso Nacional, y por graves motivos de conveniencia

pública (art. 150 num. 17) o por el Gobierno, por autorización del Congreso (art. 201 num. 2). Los delitos comunes en cambio, en ningún caso pueden ser objeto de amnistía o de indulto. El perdón de la pena, así sea parcial, por parte de autoridades distintas al Congreso o al Gobierno autorizado por la ley, implica un indulto disfrazado.

Ferri y Garófalo dicen que los delincuentes político-sociales, por las metas altruistas que persiguen, no son temibles para la sociedad. Los delitos políticos pueden ser puros o conexos con los delitos comunes. Se exceptúan de la conexión los hechos punibles que constituyan actos de ferocidad, barbarie o terrorismo. Los caracteres de los delitos políticos son los siguientes: a) los delitos políticos son objeto de amnistía o de indulto general; b) se prohíbe la extradición de delincuentes políticos; y c) se concede el derecho de asilo a los perseguidos por razones políticas o a los delincuentes políticos.

2.2. El delito común no puede homologarse al delito político

La Corte Constitucional en sentencia C-171/93, MP Vladimiro Naranjo Mesa, dice:

Constituye flagrante quebrantamiento de la justicia, y de la propia Constitución, el dar al delincuente común el tratamiento de delincuente político. La Constitución distingue los delitos políticos de los delitos comunes para efectos de acordar a los primeros un tratamiento más benévolo con lo cual mantiene una tradición democrática de estirpe humanitaria, pero en ningún caso autoriza al legislador, ya sea ordinario o de emergencia para establecer por vía general un tratamiento más benigno para cierto tipo de delitos comunes, con exclusión de otros. El Estado no puede caer en el funesto error de confundir la delincuencia común con la política. El fin que persigue la delincuencia común organizada, particularmente a través de la violencia narcoterrorista, es el de colocar en situación de indefensión a la sociedad civil, bajo la amenaza de padecer males irreparables, si se opone a sus propios designios. La acción delictiva de la criminalidad común no se dirige contra el Estado como tal, ni contra el sistema político vigente, buscando sustituirlo por otro distinto, ni persigue finalidades altruistas, sino que se dirige contra los asociados, que se constituyen así en víctimas indiscriminadas de esa delincuencia. Los hechos atroces en que incurre

el narcoterrorismo, como son la colocación de carobombas en centros urbanos, las masacres, los secuestros, el sistemático asesinato de agentes del orden, de jueces, de profesionales, de funcionarios gubernamentales, de ciudadanos corrientes, y hasta de niños indefensos, constituyen delitos de lesa humanidad que jamás podrán encubrirse con el ropaje de delitos políticos.

Lo anterior significa que la Constitución no permite el perdón a través de amnistía e indulto para los delitos comunes que son los tipificados en el Código Penal y que exigen la imposición de la pena prevista en la ley. Esto implica que el Estado tiene la obligación de sancionar los delitos comunes cometidos en Colombia.

3. Amnistía e indulto

3.1. Concepto de amnistía

La amnistía, el indulto y la gracia, según Rocco,³ existían en la antigüedad, y en Roma eran instituciones para atemperar el rigor de la ley penal, con base en requerimientos de orden social y político. En la *Enciclopedia jurídica Omeba* (tomo 1, p. 672) se dice: “Por la amnistía, el Estado renuncia circunstancialmente a su potestad penal, en virtud de requerimientos graves de interés público, particularmente por causas de carácter político, que hacen necesario un llamado a la concordia y al apaciguamiento colectivo”.

En el moderno Estado constitucional se otorga la facultad de la amnistía al Poder Legislativo por cuanto implicando una renuncia al cumplimiento de la ley penal el órgano competente para derogar las leyes es el Parlamento. En el *Diccionario enciclopédico de derecho usual* de Guillermo Cabanellas⁴ se dice:

Amnistía procede de un vocablo griego, parecido, con el significado de olvido, amnesia o pérdida de la memoria. Su aplicación jurídica implica siempre la supresión de las penas aplicadas o aplicables a ciertos delitos, especialmente

³ A. Rocco, “Amnistía, indulto e grazia nel Diritto penale romano”, en: *Opere Giuridiche*, vol. 3, Roma, 1933-XI, p. 34.

⁴ Guillermo Cabanellas, *Diccionario enciclopédico de derecho usual*, t. 1, Editorial Heliasta, p. 275.

de los cometidos contra el Estado o de aquellos que se califican de políticos, por considerarlos circunstanciales y no producto de la maldad humana ni de las lesiones antisociales permanentes, como ocurre con los delitos comunes.

Joaquín Escriche⁵ define así amnistía: “Gracia del soberano, por la cual quiere que se olvide lo que por algún pueblo o persona se ha hecho contra él o contra sus órdenes; o bien: el olvido general de los delitos cometidos contra el Estado”. Amado Ezaine Chávez⁶ define amnistía como el “perdón y olvido de delitos generalmente políticos”. Alfonso Reyes Echandía⁷ dice que la amnistía “es el desconocimiento legal de la comisión de un delito político”. Federico Estrada Vélez⁸ define amnistía así: “Consiste en el olvido por el Estado del hecho punible y de sus consecuencias jurídico-penales. Más que un medio o causa de extinción de la acción y de la pena, la amnistía constituye un supremo remedio para graves situaciones de conflicto social”. Luis Carlos Pérez⁹ dice: “La amnistía es una medida de alta política social y busca mediante el olvido completo de la infracción para todos los comprometidos en delitos políticos, la paz menoscabada o destruida”.

Los destinatarios de la amnistía son los delincuentes políticos, esto es, aquellos que luchan por el poder político.

3.2. Clases de amnistías

Las amnistías pueden ser: a) absolutas, si no se sujetan a ninguna restricción; b) condicionales, si están sometidas a una condición; c) generales, si comprenden a todos los delincuentes políticos; d) limitadas, si se reduce su aplicación a determinadas personas o delitos o en cierto territorio; e) propia e impropia.

La amnistía es propia cuando se concede antes de la sentencia condenatoria; es impropia cuando se aplica a delincuentes respecto de los cuales ya se haya dictado sentencia condenatoria, y en este caso hay una excepción al principio de la cosa juzgada. Pero, si bien la sentencia condenatoria es privada de sus efectos

⁵ Joaquín Escriche, *Diccionario de legislación y jurisprudencia*, t. 1, p. 296.

⁶ Amado Ezaine Chávez, *Diccionario de derecho penal*, 2.ª ed., pp. 201-102.

⁷ Alfonso Reyes Echandía, *Derecho penal*, 11.ª ed. Temis, 1990, p. 292.

⁸ Federico Estrada Vélez, *Derecho penal*, p. 214.

⁹ Luis Carlos Pérez, *op. cit.* t. II, p. 307.

jurídicos, subsiste la indemnización de perjuicios a menos que la ley exonere a los amnistiados de pagar tales perjuicios.

4. Indulto

4.1. Concepto de indulto

Las Siete Partidas de Alfonso X El Sabio definían el indulto como “la condonación o remisión de la pena que un delincuente merecía por su delito” (Ley 1, tít. 32, part. 7). En un principio era prerrogativa del rey que tenía el derecho de gracia, esto es, el poder de indultar y perdonar. El indulto existió en el derecho romano, en la Ley 31, tít. 19, lib. 48 del Digesto, en las leyes del tít. 51, lib. 9 del Código.¹⁰

Conforme a su acepción común el indulto “es la remisión o perdón, total o parcial, de las penas judicialmente impuestas, por acto del Poder ejecutivo o del Poder legislativo”.¹¹ El indulto puede ser general y particular o especial cuando se otorga a alguna persona determinada. Cuentan entre los indultos especiales el que el rey concedía todos los años el día del Viernes Santo, al tiempo de la adoración de la cruz, a dos reos de la cárcel de corte y a uno de cada capital donde había audiencia.

Como se ha visto, el indulto existió en la ley del olvido en Grecia y Roma. En la Edad Media los reyes tenían el poder de perdonar a los delincuentes. En la actualidad, en casi todas las Constituciones existe la facultad de indulto y amnistía. En Estados Unidos se concede al Presidente de la República poder “para acordar suspensiones de condenas y perdones por delitos contra los Estados Unidos, excepto en los casos de juicio político” (art. 2, sec.2, par. 1).

En Colombia el Congreso ha tenido la facultad de conceder amnistías o indultos generales por graves motivos de conveniencia pública, y el Presidente ha tenido la facultad de otorgar indultos particulares. Esta facultad estaba concedida en la Constitución de 1821 (art. 55 inc. 20 y art. 127), en la Constitución de 1830 (art. 36 inc. 17, art. 85, inc. 16), en la Constitución de 1886 (art. 76 núm. 21 y 119), en la Reforma de 1945, y en la Constitución de 1991 (art. 150 núm. 17 y 205).

¹⁰ Como lo expresa Escriche en su *Diccionario* citado, el indulto aparece en la ley 7, tít. 1, lib. 6 del *Fuero Juzgo*, de las leyes del tít. 32, part. 7, de las leyes 38, 39, 126, 141 y 224 del *Estilo*, de las del tít. 42, lib. 12, Nov. Rec., del art. 171 de la Const. de 1812 y del art. 45 de la de 1845.

¹¹ *Enciclopedia jurídica omeba*, t. XV, p. 589.

Según Reyes Echandía,¹² el indulto “es beneficio otorgado por el presidente de la República en virtud de ley emanada del Congreso por mayoría calificada (Constitución Nacional, art. 76, núm. 19, hoy 150 núm. 17), mediante la cual se extingue la punibilidad en relación con delitos políticos por los que se haya proferido sentencia de condena”. Por tanto, el indulto es una decisión del Presidente de la República que consiste en el perdón, total o parcial, de la pena que se haya impuesto judicialmente. La sentencia C-260/93 de la Corte Constitucional dice que “el fundamento del indulto es el ejercicio del derecho de gracia”.

El indulto es perdón y extingue la pena, pero deja subsistente la indemnización de perjuicios causados a otro, por el acto ilícito cometido. Opera en virtud de providencia particular respecto de delincuentes políticos condenados. El indulto es, como se ha dicho, una decisión del Presidente que consiste en el perdón total o parcial de la pena que se ha impuesto judicialmente a ciertas personas. Según el artículo 150-17 de la Constitución, se exige para que pueda ser aprobada por el Congreso la concurrencia de estos requisitos:

- a) Que exista una mayoría calificada de dos terceras partes de los votos de los miembros de ambas Cámaras en favor de su concesión;
- b) que se otorgue únicamente respecto de delitos políticos;
- c) que existan graves motivos de conveniencia pública que lo hagan aconsejable. Por tanto, como se ha reiterado, no puede haber indultos por delitos comunes.

4.2. Diferencias entre la amnistía y el indulto

Las diferencias entre amnistía e indulto son las siguientes:

- a) La amnistía emana de ley, pero el indulto, si bien emana de ley requiere de acto individualizable;
- b) la amnistía debe ser aprobada por dos terceras partes de votos de cada una de las Cámaras, y el indulto por la misma mayoría cuando es general;
- c) la amnistía es acto general, pero el indulto es más restringido;

¹² Alfonso Reyes Echandía. *op. cit.*, p. 292.

- d) la amnistía es acto del Congreso, pero el indulto es acto del Presidente (art. 201 inc. 2 CP);
- e) la amnistía extingue la acción penal y la pena, y el indulto únicamente extingue la pena. En ningún caso los indultos pueden comprender la responsabilidad que tengan los favorecidos respecto de los particulares (art. 201 inc. 2 CP).

5. Los delitos atroces no son considerados delitos políticos

La Corte Constitucional en sentencia C-069 de 1994 consideró que el secuestro no es delito político. Al respecto, dice: “Siendo pues un delito atroz nada justifica que se lo pueda considerar como delito político, ni que sea excusado por motivación alguna, pues contra el hombre como sujeto de derecho universal no puede haber actos legitimados”.

La Corte también expresó que el narcoterrorismo no es delito político. En sentencia C-171 que declaró inexecutable el Decreto Ley 264 de 1993 dice:

Los hechos atroces en que incurre el narcoterrorismo, como son la colocación de carobombas en centros urbanos, las masacres, los secuestros, el sistemático asesinato de agentes del orden, de jueces, de profesionales, de funcionarios gubernamentales, de ciudadanos corrientes y hasta de niños indefensos, constituyen delitos de lesa humanidad, que jamás podrán encubrirse con el ropaje de delitos políticos.

El artículo transitorio 30 de la Constitución Política de 1991, que autoriza al Gobierno para conceder indultos o amnistías por delitos políticos o conexos, cometidos con anterioridad a la Constitución de 1991, a miembros de grupos guerrilleros que se incorporen a la vida civil en los términos de la política de reconciliación, excluye expresamente de tal beneficio a quienes hayan incurrido en delitos atroces. Es indudable además que el secuestro es violación del derecho internacional humanitario por cuanto no es un medio legítimo de combate porque afecta a la población no combatiente. Además, la toma de rehenes está prohibida por el artículo 3 común a las cuatro Convenciones de Ginebra de 1949. Por la sentencia C-456 de 1997 se declaró inexecutable el artículo 27 del Decreto 100

de 1980, que excluía de la pena a los hechos punibles cometidos en combate, excepto los actos de barbarie. La Corte consideró que el artículo 127 equivalía a una amnistía general, anticipada e intemporal, lo cual es contrario a la Constitución. En sentencia C-179/94 la Corte Constitucional sostuvo que no es posible al Congreso conceder facultades extraordinarias al Presidente para otorgar amnistías o indultos generales por delitos políticos y conexos porque es facultad exclusiva e indelegable del Congreso. Igual tesis sostuvo la Corte Suprema de Justicia en Sentencia 17 del 10 de mayo de 1982, GJ tomo CLXXI, núm. 2409, p. 153.

6. No es posible conceder amnistía o indulto respecto de delitos de lesa humanidad

Actualmente se reconoce la jurisdicción penal internacional respecto de delitos y crímenes internacionales y delitos de lesa humanidad. Estos delitos tienen determinadas características: a) existe la responsabilidad penal individual internacional; b) son delitos imprescriptibles; c) no se puede reconocer asilo político por estos delitos; d) extraditar o juzgar (*Aut dedere, aut judicare*); e) no opera el principio de la obediencia debida; f) no juzgamiento por tribunales ad hoc; y g) no es procedente la amnistía o el indulto.

Los delitos que no son susceptibles de amnistía o indulto de acuerdo con los tratados internacionales que los tipifican son, entre otros, el genocidio,¹³ el secuestro, la toma de rehenes, el terrorismo, la violación de las normas del derecho internacional humanitario previstas en el artículo 3 común a las cuatro Convenciones de Ginebra de 1949, y los crímenes de guerra.

Además, los crímenes de competencia de la Corte Penal Internacional que están tipificados en el Estatuto de Roma son: crimen de genocidio, crímenes de lesa humanidad, crímenes de guerra y el crimen de agresión. Los crímenes de lesa humanidad están tipificados en el artículo 6 del Estatuto de Roma cuando sean cometidos como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque, y son los siguientes:

¹³ Convención para la prevención y castigo del crimen de genocidio aprobada por Ley 28 de 1959, la Convención Interamericana sobre la desaparición forzada de personas de 1994, la Convención contra la tortura y otros tratos crueles, inhumanos o degradantes, aprobada por Ley 76 de 1986, Convención sobre la Represión y el castigo del crimen de Apartheid (Ley 26 de 1987).

- a) Asesinato;
- b) exterminio;
- c) esclavitud;
- d) deportación o traslado forzoso de población;
- e) encarcelación u otra privación grave de la libertad física en violación de normas fundamentales de derecho internacional;
- f) tortura;
- g) violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada u otros abusos sexuales de gravedad comparable;
- h) persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género definido en el párrafo 3, u otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional, en conexión con cualquier acto mencionado en el presente párrafo o con cualquier crimen de competencia de la Corte;
- i) desaparición forzada de personas;
- j) el crimen de apartheid;
- k) otros actos inhumanos de carácter similar que causen intencionalmente grandes sufrimientos o atenten gravemente contra la integridad física o la salud mental o física.

En estos delitos no es posible la amnistía o el indulto.

7. Las amnistías o indultos otorgados según el derecho interno a la luz del derecho internacional de los derechos humanos

Algunos Estados han decretado amnistías generales o indultos generales luego de conflictos internos, por ejemplo, El Salvador, Argentina (Ley de Punto Final), Chile y Uruguay. Algunas de estas amnistías no sólo han sido aprobadas por Ley del Congreso, sino también sometidas a pronunciamientos populares como plebiscitos o consultas democráticas. Desde luego que hay modalidades por cuanto algunas de estas leyes conllevan únicamente la extinción de la acción penal dejando a salvo de los perjudicados la acción civil tendiente a la indemnización de perjuicios, y en otros casos se extingue tanto la acción penal como la civil.

¿Significan estas leyes que no es posible investigar las denuncias por violación de los derechos humanos y sancionar a los responsables? ¿Conllevan tales leyes el perdón y olvido con efectos nacionales e internacionales? ¿Es posible que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos investigue la violación de los derechos humanos ocurrida por agentes del Estado a pesar de que los responsables hayan sido amnistiados a nivel interno?

Las respuestas varían según el enfoque interno o internacional. En el ámbito interno se puede considerar que tratándose de una ley del Congreso o de un acto ejecutivo autorizado por la Constitución, o de un pronunciamiento del pueblo conforme a la norma constitucional interna no es posible investigar ni sancionar a quienes hayan sido amnistiados. La respectiva política del Estado considera que para lograr la paz, la convivencia y la reconciliación nacional es necesaria una amnistía y el pueblo ratifica tal deseo, lo cual significa que las autoridades judiciales del Estado han perdido su competencia para investigar y sancionar a los autores de violaciones a los derechos humanos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que ciertos crímenes como los de lesa humanidad no son susceptibles de amnistía conforme a lo previsto en tratados públicos, la doctrina y la jurisprudencia internacional.

En el plano internacional la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha considerado que las leyes de amnistía e indultos generales internos pueden desconocer la Convención Americana de Derechos Humanos y los tratados internacionales que establecen que ciertos crímenes como los delitos de lesa humanidad no son susceptibles de amnistía o indulto. Además, las amnistías o indultos no le quitan competencia a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para investigar posibles violaciones a los derechos consagrados en la Convención Americana de Derechos Humanos.

Esta es la doctrina de la Comisión en algunas resoluciones. En efecto, en el caso del Decreto-Ley 2191 de 1978 de Chile, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos consideró que la amnistía viola el derecho a la justicia que les asiste a los familiares de las víctimas de identificar a sus autores y de que se establezcan sus responsabilidades y sanciones correspondientes, así mismo, a obtener la reparación judicial por parte de estos. La Comisión concluyó que la amnistía del régimen militar constituía una violación de los artículos 1.1 y 2 de la Convención Americana de Derechos Humanos, y que su aplicación generaba

denegación de justicia, lo cual desconoce los artículos 8 y 25 del Pacto de San José de Costa Rica (Informes núms. 34/96, 36/96, y 25/98).

En los casos de amnistías de El Salvador, Argentina y Uruguay la Comisión Interamericana de Derechos Humanos consideró que las leyes de amnistía de estos Estados eran incompatibles con el artículo XVIII (Derecho de Justicia) de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, y los artículos 1, 8 y 25 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos.¹⁴

Amnistía Internacional y la Comisión Internacional de Juristas¹⁵ consideraron que la amnistía chilena desconoció las obligaciones internacionales del Estado en materia de derechos humanos (artículo 1 (1) de la Convención Americana sobre Derechos Humanos), la obligación de juzgar y castigar a los autores de violaciones a los derechos humanos (artículo 2 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y artículo 1 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos) que tal amnistía es incompatible con el derecho internacional (artículo 7 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y 1, 8 y 25 de la Convención Americana de Derechos Humanos), y que desconoce el principio *pacta sunt servanda* consagrados en los artículos 26 y 27 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Por último, concluyó que “Amnistía Internacional y la Comisión Internacional de Juristas consideran que un tribunal de justicia de la República de Chile no puede aplicar la ley de amnistía N° 2191 de 1978, violatoria de derechos humanos internacionalmente protegidos, sin violar las obligaciones internacionales del Estado y su propia Constitución”.

Existe el conflicto entre el derecho a la verdad, las garantías judiciales y el derecho a un recurso efectivo que tienen las víctimas de las violaciones de los derechos humanos, y el derecho a la paz y a la reconciliación nacionales. En algunos Estados se han promovido comisiones de la verdad para esclarecer las violaciones de los derechos humanos en situación de conflicto. En todo caso, es evidente que la paz es el valor supremo, pero deben ser atendidas también la verdad y la justicia. Cada pueblo debe buscar una solución consensuada entre las

¹⁴ Informe N° 1/99, Caso 10.480 Lucio Parada Cesa y otros (El Salvador), 27 de enero de 1999, párrafo 107; Informe N° 28/92, Casos 10.147, 10.181, 10.240, 10.262, 10.309 y 10.311 (Argentina), 2 de octubre de 1992; e Informe N° 19/92 (Uruguay).

¹⁵ “Informe en derecho sobre la incompatibilidad del Decreto ley N° 2191 de 1978 de Chile con el derecho internacional”, en: *Revista de la Comisión Internacional de Juristas*, núms. 62-63, julio de 2001, pp. 163 ss.

partes que se encuentren en conflicto buscando consultar la justicia, la verdad, el bien común, la reconciliación nacional y las altas conveniencias nacionales. Sin embargo, es indudable que hay que respetar las normas constitucionales y lo previsto en los tratados públicos.

8. Conclusiones

Del anterior análisis surgen estas conclusiones:

1. El otorgamiento de una amnistía o indulto general es competencia del Congreso, pero únicamente respecto de delitos políticos siempre que se reúnan los requisitos previstos en el artículo 150 num. 7 de la Constitución Política.
2. El indulto requiere además de ley del Congreso un acto del Presidente de la República. Mientras la amnistía extingue la acción penal y la pena, el indulto extingue únicamente la pena.
3. No puede haber amnistía ni indulto respecto de delitos comunes.
4. No puede haber amnistía ni indulto respecto de delitos y crímenes de lesa humanidad conforme a lo previsto en los tratados vigentes para Colombia y a la jurisprudencia de la Corte Constitucional.
5. No puede haber amnistía e indulto respecto de los delitos atroces, como lo han establecido diversas normas (artículo 30 transitorio de la Constitución y otras leyes y decretos) y lo ha reafirmado la jurisprudencia de la Corte Constitucional.
6. El fundamento de la amnistía y el indulto es el ejercicio del derecho de gracia y las conveniencias nacionales.
7. Lo ideal es que las leyes internas sobre amnistías o indultos generales se expidan con respeto de las normas internacionales previstas en los tratados sobre derechos humanos vigentes para Colombia y que prevalecen sobre el ordenamiento interno conforme a lo previsto en el artículo 93 de la Constitución Política. Sin embargo, cada Estado tiene plena soberanía para buscar una solución a los conflictos que atienda a la justicia, la verdad, y la paz y reconciliación nacionales, y que sea fruto del consenso entre las partes involucradas en el conflicto. En todo caso, respecto de las amnistías e indultos hay que tomar en consideración

las normas constitucionales, lo estatuido en los tratados públicos, los principios generales del derecho internacional, la costumbre internacional, y la interpretación de la Corte Constitucional y de los tribunales internacionales en la materia.

8. Hay que armonizar el derecho a la verdad, las garantías judiciales, el derecho a un recurso efectivo, y el derecho a la reparación que tienen las víctimas de violaciones a los derechos humanos, con el derecho a la paz y la convivencia nacionales que tiene un pueblo determinado.
9. El perdón y olvido decretado por leyes de amnistía tiene como límites lo previsto en las normas constitucionales, pero hay que respetar los principios de derecho internacional convencional y consuetudinario y la jurisprudencia de los tribunales y órganos de derechos humanos que tienen competencia para conocer quejas por violación de tales derechos.

El perdón de los que sí saben lo que hacen

Carlos Monsiváis

Ensayista

Se me ha invitado a comentar o reflexionar sobre el perdón en la cultura popular latinoamericana. Después de revisar el tema lo encuentro difuso o inasible. No hay tal cosa, anticipo, como una sola, irrefutable idea del perdón ni tampoco, así de unificada, una cultura popular latinoamericana. Ya reconocido el fracaso de las generalizaciones, abordo el tema sin énfasis jerárquico alguno.

*

En su origen, así nadie le da nombre a ese modo, sí existe algo que con el tiempo será la cultura popular latinoamericana, centrada casi absolutamente en la religión, la pedagogía inaugural y el sometimiento a los rituales, el primer regocijo estético y el desempeño creativo de las comunidades. El catolicismo es teología y conversión del tiempo libre en horario devocional; es multiplicidad de fiestas y ceremonias y es el monólogo íntimo donde la fe se desenvuelve; las dudas (muy calladas) son el antecedente directo de la conciencia individual de la modernidad. Y el perdón es un magnífico instrumento de catequesis, de comprensión de la insignificancia de la persona y la omnipotencia de su creador.

El perdón relaciona a las criaturas inermes con el sistema teológico y político que siempre recuerda el desastre moral de los humanos. Dice el Antiguo Testamento: "He aquí en maldad he sido concebido y en pecado me concibió mi madre". ¿Qué puede ofrecer el hombre nacido de mujer, corto de días y harto de sinsabores, que huye como la sombra y no permanece, sino su certidumbre: él no es nadie? (Dicho sea de paso, hablo del hombre porque a la mujer se le considera reiteradamente incapaz de merecimiento alguno). Y el diálogo con las potencias celestiales se ofrece a través de la adoración, la confesión (el acto donde la gran mayoría revela su culpa porque se sabe absuelta de antemano),

no porque se considere pecador, y la absolución, el modo eclesiástico del perdón, inspirado lejanamente en los evangelios. Dice Cristo: “Mujer, yo te perdono, vete y no peques más”.

A lo largo de los siglos virreinales, la demanda de perdón subraya la dependencia absoluta del feligrés que, además, libera su temperamento místico al exhibirse como pecador. He atisbado lejanamente lo que pudo ser la búsqueda de la misericordia, al presenciar algunas veladas indígenas, en templos construidos en el virreinato, donde, de la medianoche al amanecer, la congregación da vueltas alrededor de la nave de la iglesia y canta:

Perdón oh Dios mío,
perdón y clemencia,
perdón e indulgencia,
perdón y piedad.

“Hallar gracia a los ojos de Dios” es meta sólo cumplible si se acude al trámite del perdón. La remisión de los pecados es el perdón, la seguridad de que la persona nada vale se equilibra con el perdón, la obtención del perdón es un salvoconducto, el perdón es un puente entre dos pecados. Y esto funciona implacablemente porque todos son religiosos, no hay sombras o sospechas de ateísmo y las ceremonias y las creencias coinciden en la celebración de lo celestial. La unanimidad genera la convicción que trasciende a las personas y la fe común no admite excepciones.

*

La idea fija que se desprende de esta formación católica tan estricta, tan profunda y, sin que en esto haya contradicción, tan superficial en varios sentidos (los obispos en México no se cansan de hablar del “analfabetismo religioso” y el “ateísmo funcional”) es muy sencilla o muy simple: cada uno de nosotros, en el momento de otorgar el perdón actúa como si fuera Cristo, asciende a la cruz para desde allí disculpar, en el sentido más comprometido del término, a los hacedores del mal. En el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX hay todavía una literatura abundante, en la poesía, la narrativa y el teatro, donde el conceder el perdón eleva a las alturas

al ser generoso. La novela de folletín de América Latina inspirada básicamente en los franceses Víctor Hugo, Eugenio Sue, Michel Zévaco y Alejandro Dumas es una gran escuela de la obtención de un clímax a partir de los juegos del perdón, y para serlo *Los miserables*, la obra maestra de Víctor Hugo, tal vez la novela más leída o escudriñada de América Latina en el siglo XIX, se circunscribe a la identificación de odio y justicia de Jauvert, que persigue a Jean Valjean. Y la que tal vez sea la descripción más enredada de la gran represalia, *El conde de Montecristo*, de Alejandro Dumas, se centra en el debate ético: ¿es lícito perdonar a los causantes de un mal monstruoso? Montecristo fue Edmundo Dantes, encarcelado injustamente, difamado, privado de libertad por muchos años en las mazmorras del castillo de If. Huye, adquiere una gran fortuna y planea su venganza como un acto científico y una obra de arte, sólo para entender al final que la cima de la venganza (la grandeza del alma y la apoteosis del ánimo revanchista) es el perdón.

*

1. Perdonar para darle vida al perdonado

Durante una etapa prolongada, la literatura popular (casi toda) encuentra en el dar vueltas en torno a los dos temas catárticos: la venganza y el perdón. El amor como tema único, purificado de la violencia, se despliega en los poemas pero no en la narrativa, como prueba incluso *María* de Jorge Isaacs. El binomio venganza/perdón es la prueba infalible donde se establece qué tan cristiano es un personaje, o qué tan terrenal. Muy pocos, a juzgar por la historia, hubiese suscrito casi nadie, suscribe entonces el soneto del siglo XVIII atribuido a Fray Miguel de Guevara:

No me mueve mi Dios para quererte,
el cielo que me tiene prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

Muéveme tú, Señor, muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme el ver tu cuerpo tan herido,
muévanme tus angustias y tu muerte.

Muéveme en fin tu amor de tal manera
que aunque no hubiera cielo yo te amara
y aunque no hubiera infierno te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera,
pues aunque lo que espero no esperara
lo mismo que te quiero te quisiera.

Esta reflexión le quita su razón de ser a la culpa (“aunque no hubiera infierno te temiera”), y por eso le resulta incomprensible a quienes piensan que no ceder al temor es no creer, y que no creer en la venganza es desistir de la virilidad, y el sentido de la honra. Los educados en las fórmulas tribales están convencidos de un dogma: no asumir como destino la venganza, o creer al pie de la letra en la vocación de perdón que convierte al cristiano en Cristo, es renunciar a la magna escuela de sentimientos y resentimientos de la sociedad latinoamericana, el melodrama, el que inspira poemas como *Marciano*, de Juan Antonio Cavestany sobre el gladiador convertido a la nueva fe que, obligado a combatir, se niega enfrentándose a Nerón en el Coliseo:

—César, le dijo, miente quien afirma
que a Roma he sido yo quien prendió
fuego si eso no me hace morir, muero inocente
y lo juro ante Dios que me está oyendo;
pero si mi delito es ser cristiano
haces bien en matarme, porque es cierto.

Creo en Jesús y practico su doctrina,
y la prueba mejor de que en Él creo
es que en lugar de odiarte ¡te perdono!
Y al morir por mi fe, muero tranquilo.

El perdón otorgado desde el martirio es el acto que transforma la impotencia, se vuelve omnipotencia. Yo nada tengo que darte, puesto que voy a morir torturado; te otorgo entonces la máxima y última prueba de mi superioridad, el

perdón. Y la cultura de origen cristiano (no el cristianismo, sino su divulgación hogareña) se funda en el perdón, y no otro es el sentido de la confesión, el acto mediante el cual el oyente del pecado se vuelve el remitente de la culpa, que la extrae del pecador y la envía a ese olvido de Dios que es la absolución.

*

Lo opuesto al perdón es el castigo, el concepto que en el mundo secularizado será la justicia. En el libro del Génesis, Jehová o Yahvé promete, si se localiza a un hombre justo, perdonar a las ciudades de la llanura, donde se ha intuido con lascivia el sexo de los ángeles. Pero la especie de los justos no abunda, la de aquellos que ejercen la justicia desde su propio comportamiento, y por eso Jehová no tiene más remedio: que el fuego purifique a Sodoma y Gomorra. En ese instante se aclara el problema más arduo de quienes no obtienen el perdón: ser los depositarios inevitables del castigo. “Horrenda cosa es caer en las manos de un Dios vivo”, escribe San Pablo, tan comedido que en otra epístola puntualiza: “La paga del pecado es muerte, mas la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús”. La dádiva de Dios: el perdón.

Sin matices, en materia del “salario de la conducta”, la cultura popular se inicia entre el perdón (que viene del cielo y de esos representantes seráficos que son los enviados del rey de España o del monarca de Portugal) y el castigo; penitencias, aislamientos, pérdida de bienes, azotes, mazmorras, torturas, purificación del espíritu mediante las llamas. No se concibe tal cosa como los derechos humanos, precisamente porque los hombres (ya no se diga las mujeres) carecen de derechos, y los pocos a su disposición se ejercen o no de acuerdo a la gracia que, en última instancia, de Dios dimana. Y, por lo mismo, no se concibe en este período prolongado el remordimiento por el daño infligido a otros seres. No hay textos de arrepentidos por ser inquisidores o jueces. Que sufra el cuerpo para que el alma se rehabilite.

Dura en demasía el falso y atroz dilema de perdón versus justicia. En su dimensión moral, la cultura popular latinoamericana se funda sobre la ausencia de los derechos humanos y, en proporción, de los derechos civiles, lo que repercute hasta el día de hoy en alguna medida. El perdón se otorga, el castigo se merece y, entre el obsequio de las potencias y la centella punitiva, sólo se advierten unos cuantos asideros. Los derechos de pueblo y de individuo que se conceden por más

que se fijen en las leyes, se niegan según el criterio del juez o el gobernador, se dejan morir en los expedientes que nadie revisa, se desestiman, se destruyen, se aceptan de vez en cuando para sustentar la pirámide de falsas esperanzas.

*

El principio de la secularización, para ser mínimamente eficaz, necesita introducir la noción de derechos opuesta a la legislación inspirada en criterios teocráticos. Y al respecto, un hecho de la mayor significación es la introducción en América Latina del Código Napoleónico, cuya primera adaptación corre a cargo de Andrés Bello en 1824, y que con variantes se adopta en los países latinoamericanos en las décadas siguientes (en México en 1860). En el Código Napoleónico se intenta reducir los absolutos, e introducir la idea de justicia laica. Este es un gran avance, al que contradice profundamente la monopolización de la justicia, un procedimiento no necesariamente antijurídico, porque las leyes se hacen a pedido y, como ya se sabe, la ley es legal aunque sea anticonstitucional.

En las antecámaras donde se aguarda por horas y semanas y –si el cuerpo aguanta– por años, en el continuo despojo de tierras, en los fallos de jueces cuya honradez se detiene a las puertas de su cuenta de banco, en la violación de los derechos de los pueblos, en el entramado de la construcción de la injusticia, se va formando la idea que será costumbre, que será tradición, que será historia, que casi se inscribirá en el código genético: no hay tal cosa como “aplicación de la justicia”. Si uno (la persona, la familia, el grupo, el pueblo) no procede, el asesino quedará libre, el violador seguirá a sus anchas, la sombra de las víctimas se tornará burla del desamparo. Ese momento, el de la certeza de que la justicia surge de la voluntad popular, del accionar de los gatillos y las sogas es uno de los más trágicos de cualquier colectividad, y en América Latina, hasta el día de hoy, ha marcado las enormes dificultades del Estado de derecho. Y ese momento surge a causa de la tragedia mayor: la “privatización” de la justicia.

En efecto, ¿cómo neutralizar o transformar la ley no escrita según la cual la venganza es el principio de realidad de la aplicación de justicia? ¿Cómo evitar que así lo consideren las familias y las comunidades que tienen deudas que saldar, de esas que pueblan cementerios? El eje de la feudalización de América Latina es la coincidencia del caciquismo (y sus pirámides de atropellos) y la venganza, que

ya incluye el ahorro de procedimientos jurídicos y los alegatos que no proceden por falta y sobra de tiempo. No hay tiempo: la cuenta se cobra en esta fracción de segundo; hubo demasiado tiempo: cada integrante de la turba o cada ejecutor de la represalia ha esperado por años y por la experiencia de sus ancestros, la aplicación de la justicia.

El perdón, que viene del cielo, y la venganza, que hereda el destierro de la justicia, a la que se atropella en los juzgados y en la aplicación ruinosa de las leyes, constituyen la alternativa mortal de la cultura popular latinoamericana, y producen lo que se quiera: canciones, corridos, frases hechas, obras de teatro, películas, novelas, cuentos, poemas, todo fundado en nociones categóricas que son instituciones del comportamiento: la violencia es la segunda naturaleza del ser humano, “lo sagrado” se perpetúa en lo profano en obediencia al profeta bíblico: “Mía es la venganza, dijo el Señor”. Por eso, las turbas de los linchamientos creen hacer justicia y creen también, aunque no con esos términos, hacer política y juridicidad.

*

En la cultura popular impositiva, el dualismo de perdón versus venganza se sostiene, con énfasis considerable en el segundo. En los pueblos y en las pequeñas ciudades, en zonas de las ciudades grandes allí donde lo campirano se niega a rendirse a lo urbano, allí donde lo urbano nunca se identifica con el proceso civilizatorio, la venganza es el método de sustitución de la justicia en la que no se cree por un cúmulo de razones. De hecho, en América Latina en un porcentaje notable de los casos, la venganza es la conversión de la persona en Suprema Corte de Justicia. Y esto, ya lo dije, se transforma en una vertiente fundamental de la cultura popular. Tómese un ejemplo cualquiera, “El corrido de Juan Charrasqueado”:

Voy a cantarles un corrido muy mentado
lo que ha pasado allá en la Hacienda de la Flor,
la triste historia de un rancharo enamorado
que fue borracho, parrandero y jugador.

Juan se llamaba y lo apodaban Charrasqueado
era valiente y arriesgado en el amor

a las mujeres más bonitas se llevaba
de aquellos campos no quedaba ni una flor.

Ya descrita la figura del cacique, del hombre que impone su voluntad, sólo falta el cumplimiento de la ley posible:

Un día domingo que se andaba emborrachando
a la cantina le corrieron a avisar,
“Cuidate Juan, que ya por ahí te andan buscando
son muchos hombres, no te vayan a matar”.

No tuvo tiempo de montar en su caballo,
pistola en mano se le echaron de a montón.
“Estoy borracho, les gritaba, y soy buen gallo”,
cuando una bala atravesó su corazón.

En la literatura de América Latina, mucho de lo mejor que se ha escrito tiene que ver con la imposibilidad del perdón. Los cuentos de *El llano en llamas* de Juan Rulfo, por ejemplo. “Diles que no me maten” o “El hombre”, toda la literatura regional, “Emma Zuns” o “El hombre de la esquina rosada” de Borges, *Crónica de una muerte anunciada*, los relatos de Álvarez Gardeazábal, la lista es interminable porque, ya lo dice el corrido de “Simón Blanco”, matar a un compadre es “ofender al Eterno”. Y el eje dramático del cine de temas rurales es lo inevitable de la venganza. Se paga con desolación el espectáculo permanente: la metamorfosis del Estado de derecho en simulacros aprovechados por la minoría depredadora.

*

En mucho, la fuerza del melodrama, el género avasallador de la cultura popular latinoamericana, depende de la exaltación del perdón como exorcismo o freno que se aplica contra la venganza. En la historia del melodrama, el perdón aparece como la estrategia de redención del otro (“Te perdono para no seguir sufriendo”) y como el aparato que contiene el impulso básico de la Ley del Tali3n. Un instante antes de aplicar el muy b3blico y ancestral “Ojo por ojo, diente por diente”, la madre

le ordena al padre: “Detente, es nuestro hijo”, el marido contempla a la adúltera, se guarda el revólver y murmura: “No es por ti, es por nuestros hijos”, la figura intrépida contiene a la muchedumbre con sólo elevar la voz: “¿Pero es que no se ha hecho ya suficiente daño?”

Por supuesto, el melodrama no es un género bondadoso. El castigo se dará o ya se ha dado, la adúltera nunca verá ya con tranquilidad los ojos de un hombre honrado, el victimario perecerá cinco minutos después en un accidente que organiza el designio divino, el halo negativo del malhechor minimizará o reducirá los efectos del perdón. Pero sin el perdón el melodrama carecería de equilibrio, el perdón le opone a la justicia de la venganza la justicia del convenio que suspende el ciclo de los daños.

*

La canción popular depende esencialmente del juego de sustituciones y de la estructura del melodrama. En el juego de sustituciones, el ser amado reemplaza a diversas manifestaciones de la divinidad: el rostro resplandeciente que participa de características celestiales; la superioridad de lo deseado por el deseante; el don divino del otorgamiento del indulto:

Perdón, vida de mi vida,
perdón si es que te he faltado,
perdón, cariñito amado,
ángel adorado, dame tu perdón.

La demanda de clemencia imagina los actos posibles:
Perdóname, si alguna vez
sin quererlo te ofendí,
pues no hay nadie como tú,
vida de mi alma.

Y esto llega a las complejidades de la canción ranchera:

Me estoy muriendo y tú como si nada,
como si al verme te alegraras de mi suerte,
¿qué mal te hice que no supiste perdonarme,
que mal te hice que me pagas con la muerte?
Me estoy muriendo por tu culpa, por tu culpa,
tú me engañabas con tu labia traicionera,
la puñalada que me diste fue traperera,
de ésa se salva quien no tiene corazón,
qué mala forma de pegarle a un corazón.

Un tanto contradictorio, el compositor Tomás Méndez se queja: la navajera de su alma, la propietaria de una “labia traicionera”, no sabe perdonar. Así es, Dios lo dejó en la ruina, acabó con su ganado, mató a su mujer y sus hijas, lo abandonó en un basurero y encima de todo no lo perdona. Pobre Job, que sólo tiene a mano la canción ranchera. Y aquí se localiza la estructura melodramática: en la mayoría de los casos, el oyente y el feligrés de las canciones populares sabe que al hacerlo se convierte en la criatura del conflicto de su vida, se le ha traspasado el género situándolo en el centro de la escena para que haga verdadera justicia, la que la pérfida o el pérfido, la malvada o el malvado, se niegan a aceptar regresando a los brazos amorosos. De nuevo, más que género del perdón la canción popular es su rechazo. Cito a un clásico del resentimiento, el gran José Alfredo Jiménez:

No vengo a pedirte amores,
ya no quiero tu cariño,
si una vez te amé en la vida
no lo vuelvas a decir.

Me contaron tus amigos
que te han visto muy solita,
que maldices a tu suerte
porque piensas mucho en mí.

Es por eso que he venido
a reírme de tu pena,
yo que a Dios le había pedido
que te hundiera más que a mí.
Dios me ha dado ese capricho,
y he venido a verte hundida,
para hacerte yo en la vida
como tú me hiciste a mí.

Ya lo ves cómo en la vida
todo cobra y nada olvida,
ya lo ves cómo un cariño
nos arrastra y nos humilla.

Qué bonita es la venganza
cuando Dios nos la concede,
ya sabía que en la revancha
te tenía que hacer perder.

Ahí te dejo mi desprecio,
yo que tanto te adoraba,
pa que veas cuál es el precio
de las leyes del querer.

En una canción está el panorama entero de rancheras y quebrantos. Es un duelo teológico en última instancia, si el ser amado no quiere ejercer las facultades divinas y perdonar, su pareja desdeñosa se propone el uso del atributo del Ser Supremo. “Mía es la venganza”. “Qué bonita es la venganza cuando Dios nos la concede”.

Una vez más, las formas culturales (por ejemplo, las lecciones más obvias de la Biblia) pierden su justificación, pero todavía se reproducen, y no artificialmente sino desde el convencimiento de las fuerzas del origen. La modernidad capitalista usa del habla ancestral (la propia de José Alfredo Jiménez) y la pone al servicio de sus poderes de masificación. Una es la premisa: si yo no me hago

justicia, nadie más lo hará. Como siempre, el dúo dinámico del perdón y la venganza, interpretado desde “la gloria de la intimidad” del melodrama, ocupan la escena de lo dispuesto desde antes, desde el día en que Jehová no halló un justo que justificara la salvación de las ciudades y desde el día en que el mismo Jahvé exterminó a los primogénitos de los egipcios.

*

El tema se alarga infinitamente o se reduce a su expresión aforística: “Oh tú cadáver, ya no tengo nada de qué perdonarte”. Si el perdón es el olvido y la venganza la memoria el tema se sitúa fuera de lo jurídico, y esta ha sido la característica general del perdón, ser lo opuesto a la amnistía que es un acto gubernamental, un período especial que el Estado concede. El perdón, al ser la expresión de una voluntad que asume forma jurídica es la aceptación provisional de la impunidad, y sobre esto no puede haber engaño, en la medida en que la impunidad, por su naturaleza, surge para burlarse tanto del perdón como de la venganza, la impunidad descrece del perdón porque se considera expresión de la omnipotencia. La impunidad es el criminal que vuelve al lugar del crimen con la intención de convertirlo en santuario. El perdón, en tanto concesión y disposición de la sociedad y el Estado, exige que el criminal deje de serlo, y para ello crea el pacto jurídico de la abolición de la memoria contenida en las leyes. Esto con una exigencia: el lugar del crimen (esto es, la comisión de los delitos) deberá ser el sitio irretornable. Sólo así el perdón se valida a sí mismo como el hecho único, irrepetible en lo que respecta a los perdonados. Es la exigencia al dispensado de sus culpas, o responsabilidades que, para darle forma al convenio, no vuelva a ese lugar del crimen. El límite entre el perdón y la impunidad es la decisión y la capacidad del Estado de otorgar el perdón al tiempo que se impide la continuación de la impunidad. Si la impunidad prosigue en lo mínimo, el perdón se vuelve contra quienes lo concedieron.

El perdón, de no ser un convenio de la sociedad y el Estado no tiene sentido, y aquí la tradición de la cultura popular no ayuda porque se ha sustentado clásicamente en la decisión de perdonar como acto unívoco que redime, y no como pacto mutuo. Si no es un hecho excepcional, las leyes tienen la palabra, y debe aplicarse la demanda de justicia que reemplaza a la venganza. La cultura popular latinoamericana no concibe algo parecido al perdón como pacto, que se

deriva de la emergencia última: la incapacidad del Estado de imponer las leyes. Es el fracaso de la justicia lo que vigoriza la venganza (como vemos en el caso de los linchamientos), es el fracaso de la amnistía lo que potencia la necesidad del perdón, que incluye la amnistía, pero también la voluntad social. En este sentido, el perdón vendría a ser la legislación que adoptan el Estado y la sociedad para volver al orden jurídico y restablecerlo con firmeza. El perdón es un trámite o un puente entre el fracaso de las leyes y su reimplantación. El perdón es la recuperación de la soberanía por medio de la demostración de la fortaleza moral del Estado y la sociedad, que no olvidan los crímenes, desde luego, pero que se proponen no añadir más recuerdos, interrumpir la cadena de la memoria dolida, aceptar los grandes agravios en función de la justicia mayor: que estos ya no se sigan cometiendo.

*

Al recordar el evangelista la palabra del Calvario, la absolución de la ignorancia que Cristo emite: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”, lo que será la cultura popular ya es, en la escritura del Evangelio, tradición instantánea (nótese que hago caso omiso de la distancia entre la escritura y su difusión). La Palabra desde la cruz es un hecho de jurisprudencia teológica que contradice la noción jurídica: “La ignorancia de la ley no implica su no observancia”. Desde entonces, desde que el cristianismo se vuelve sabiduría popular, así sea convirtiendo la teología en refranero, el perdón se identifica con la absolución del analfabetismo moral, algo distinto al error, ya que se comete en las tinieblas. Y América Latina ha vivido bajo las resonancias de esa frase: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”, interpretada como la disculpa del asesinato. Los romanos y sus ayudantes judíos no saben que crucifican a Dios; ergo, los latinoamericanos pueden ampararse en su ignorancia que es la absolución universal.

Tercera parte
LO IMPERDONABLE

El perdón: entre razón y no razón

Darío Botero

Profesor emérito de la Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Colombia

Pedirle a un filósofo que discurra sobre el perdón no deja de ser sorprendente. El perdón no es filosófico, por algo es extraño al pensamiento griego; el perdón es de origen latino y esto lo ubica en las preocupaciones de la política y de la religión. *Per-donar* es una apuesta que los latinos ubicaban entre conceder, otorgar, regalar y un fin a obtener, la consecución de la paz.

Los griegos construyeron un pensamiento de la finitud y de la infinitud como correlación problemática. El Lacio es, por el contrario, la geografía en donde se desarrolla la estrategia teológica y política cristiana; pero es también por el genio nacional el *ethos* de la política y el derecho; es por tanto, una cultura más propensa a refinar instrumentos para la negociación, la búsqueda de acuerdos, la creación y mantenimiento de un orden. Los griegos se preocuparon por conocer; los romanos, por dominar; de ahí que perdonar no aparece en el léxico filosófico sino político y religioso. El perdón es una estrategia política de la paz. Está construido sobre la falibilidad humana y como una táctica para mantener el *statu quo*. El perdón corresponde a un conjunto de instrumentos de manejo y de control de los individuos; es por excelencia un instrumento jurídico que se articula con la exterioridad y no con la interioridad; tiene que ver con la gobernabilidad de los fieles o de los súbditos.

Spinoza hace una enumeración prolija de los afectos y lógicamente no menciona el perdón porque el perdón representaría para él una contradicción insuperable: sería una alegría que nos impulsa a dar algo gratuitamente a quien nos ha hecho daño y ocasionado en consecuencia tristeza. Ese trueque de alegría por tristeza no es concebible para un pensador hedonista, racionalista y quien valora altamente al hombre de acción, es decir, aquel que actúa autónomamente como proyección de la alegría de vivir y que condena como indigna la pasión, no pensada como la entendemos ahora, sino semánticamente relacionada con

una actitud pasiva. Esa aceptación de la tristeza que comporta el perdón sería un comportamiento heterónomo inaceptable.

El corolario de la proposición XIII de la parte tercera de la ética de Spinoza, reza: “De aquí se sigue que el alma tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reprime su potencia y la del cuerpo.

Escolio. En virtud de esto entendemos claramente qué es el amor y qué es el odio. El amor no es sino la alegría, acompañada de una causa exterior”.¹ Spinoza aplica a los afectos una lógica humana, finita y como resultado tiene tanta consistencia el amor como el odio; si bien el odio nunca puede ser bueno (Proposición XLV de la Parte Cuarta). Freud, criticando el principio cristiano de amor al prójimo, señala que sólo podemos amar a quienes se hacen dignos de amor; no puedo amar a mi enemigo.² El cristianismo no parte de un amor humano sino metahumano: hay que amar al enemigo; conducta que al parecer no ha practicado, pues la historia está llena de inquisición, de guerras religiosas, de tortura, de muerte, de persecución. Ese principio implicaría, en primer lugar, que debemos amar a los que piensan distinto a nosotros.

Frente a esta eventualidad se da la del derecho natural racional que impulsaban los pensadores ilustrados, John Locke³ en particular, la cual acuñó la tolerancia. La tolerancia no es amor, sino simplemente situarse en el orden de la falibilidad y pensar que tenemos necesidad de respetar a otras corrientes de pensamiento distintas a la nuestra. Tolerar los distintos no es amarlos, sino abstenerse de agredirlos y ocasionarles daño; organizar la convivencia. Pero ¿cómo responder a los que nos hacen víctimas de una agresión? No podemos amarlos, debemos organizar la defensa. De lo contrario sucumbiremos. La consideración de otros afectos similares al perdón es muy ilustrativa al respecto. La proposición LIV de la Parte Cuarta de la *Ética* es del siguiente tenor: “El arrepentimiento no es una virtud o sea no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable e impotente”. Los pensadores racionalistas están seguros de que la razón es una guía infalible para la acción. El hombre se equivoca sólo porque no aplica de manera consecuente la razón.

¹ Baruch Spinoza, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 198.

² Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 73 ss.

³ John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985.

El escolio de la misma Proposición agrega: “Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos –la humildad y el arrepentimiento– y, además de ellos la esperanza y el miedo, resultan más útiles que dañosos”. La humildad, el arrepentimiento, la esperanza y el miedo son afectos débiles, son propensos a la tristeza; pero Spinoza transige: como el hombre no es consecuentemente racional, esos afectos resultan aceptables, no buenos, porque no están galvanizados con la razón.

El perdón es un afecto secundario, consecuencia de superar una ofensa o un daño recibido. La ofensa o el daño generan odio, repulsión, desprecio, indignación. El perdón consiste en sobreponerse a estos sentimientos débiles y actuar como si nada hubiese sucedido. No se debe confundir el perdón con la impotencia. El perdón sería entonces un sentimiento positivo, un sentimiento además inmerecido, aun cuando la intencionalidad del perdón espera un gesto correlativo en busca de la paz o de objetivos ideológicos; pero también busca algo más: descargar la conciencia del perdonador, suprimir el impulso a la venganza o por lo menos el desasosiego. La gratuidad es entonces relativa; el perdonador no exige algo a cambio, pero su conciencia espera que el otro se sienta conmovido. El perdón no es interesado, pero tampoco totalmente desinteresado; es una apuesta al efecto que pueda producir en la conciencia del otro. El daño o la ofensa motivan la tristeza. Es imposible para un ser humano alegrarse de haber recibido una ofensa o un daño; luego, el perdón implica una resignación y espera una recompensa.

La proposición XXXIX de la Parte Tercera es del siguiente tenor: “El que odia a alguien se esforzará en hacerle un mal, a menos que tema que de ello se origine para él un mal mayor y, por el contrario, el que ama a alguien se esforzará por la misma ley, en hacerle bien”. Luego, el perdón se sitúa entre el amor y el odio, es un sentimiento altruista que sin dar amor se abstiene del odio. Esto me lleva a la conclusión de que el perdón no es un sentimiento primario, no tiene perfil propio, es derivado, es un elemento de transacción; no es amor ni odio; bueno ni malo; verdadero ni falso; es una pieza de negociación, un artificio latino para transigir.

El eterno retorno de lo idéntico es, como escribí en mi libro *La voluntad de poder de Nietzsche*, una teoría ética. A diferencia de las culturas incipientes que lo consideraban como una regeneración del tiempo, apunta a la lucidez de la conciencia ética del individuo. Parte de la eternidad y omnipresencia del tiempo en

cada momento. El tiempo no es un *continuum* sino un número infinito de instantes; así, cada instante guarda lo que se hizo o dejó de hacer. No podemos escapar de nuestras acciones, el crimen será siempre crimen y la creación intelectual y artística siempre creación. No podemos borrar el tiempo, debemos vivir con todo lo que hemos hecho; no podemos desligarnos de nuestro pasado; cada crimen lacera la conciencia del criminal; cada obra del talento representa una alegría para la conciencia del creador. La ética de Nietzsche confronta al individuo consigo mismo; es una ética radical que no acepta perdonavidas: enseña que hay que ser suficientemente lúcidos para no hacer nada de lo cual podamos arrepentirnos. Dice Nietzsche: “Ninguna acción puede ser aniquilada ¡Cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado ‘existencia’ consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa!”.⁴

La ética de Nietzsche rechaza el perdón, pero no por un artificio racionalista, sino al contrario; la vida es no-razón; una ética que comprende la vida radicalmente se apoya en la no-razón, aun cuando sin excluir la razón. Desde la perspectiva de Nietzsche el perdón es inútil y generador de ilusiones. El perdón es un instrumento político o religioso, no tiene que ver con el conocimiento, sino más bien con una ideología de la paz, de la reconvención. Es un instrumento de poder: perdonar es cargar la conciencia del otro con una deuda; pero como el perdón no salda la culpa, el perdonado debe soportar ahora el peso de la culpa y de la deuda.

Si yo le doy al otro algo sin que haya hecho nada para merecerlo, lo perdono; por ese hecho me convierto en su acreedor; el pago puede ser muy productivo desde el punto de vista político; en la religión, el poder de quien perdona y del perdonado derivan hacia la institución Iglesia, la cual acrecienta su poder con la culpa, la deuda y la donación. Entre la culpa y el castigo se siembra el perdón. El perdón remueve el castigo, no la culpa. Es una culpa con la cual debe cargar el responsable de la ofensa o el daño. La culpa es la ofensa a un principio ético. La ética no puede derogarse ni nadie puede remover la culpa; el perdón suspende la pena, la actitud social de condena sobre el ofensor, pero no la culpa. La culpa es subjetiva, lacera la conciencia del ofensor. La pena pretende hacernos creer que ha mitigado la culpa; el perdón siembra la culpa en la conciencia del ofensor sin

⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratrustra*, Madrid, Alianza, 1978, p. 206.

apelaciones. No podemos borrar el pasado; podemos abstenernos de imponer el castigo, pero no perdonar el daño ni la culpa.

La etimología *per* (a través de, por medio de) y *donar* (dar). Ese dar es la ruptura del vínculo criminal, de la ofensa o del daño con el ofendido, quien parece expresar implícitamente: no te cobraré la deuda o la ofensa; pero a través de o por medio de esa donación la remite a su conciencia culpable para que él cargue con la culpa y la deuda que contrae por la donación que ha recibido. La pena es una venganza, no repara el daño ni restaña la herida; el perdón es una abstención de la venganza. El daño está hecho, la culpa está sembrada; cada cual debe vivir con sus méritos y sus culpas.

Yo puedo donar mi reclamo, pero no puedo per-donar la culpa; esa le pertenece al agresor y está anclada en su corazón. El perdón es de la misma índole del eterno retorno de los pueblos jóvenes; la ilusión de regenerar el tiempo; es la esperanza de quienes queman el año viejo: borrar todas las calamidades, los errores, los infortunios y apuntarse a un tiempo sin causas onerosas que pesen sobre la conciencia. El perdón y el eterno retorno de los pueblos jóvenes son convencionales. Debemos apuntarnos a una ética de la verdad. Hay necesidad de sembrar paz y no esperar milagros en la vida social para engañarnos y seguir jugándole sucio a la vida. El perdón es una forma de limpiar la mala conciencia haciéndole un regalo a otro que intentase aplicarlo como paliativo a su propia conciencia.

Una cosa es la clemencia y otra el perdón. La clemencia es abstenerse de imponer un castigo; el perdón es desmesurado, quisiera meterse en la conciencia del criminal para exonerarlo, pero esto es imposible. Donar algo pero no al amigo, no a la amante, sino al enemigo. El perdón sólo es posible ideológicamente. Los religiosos negocian el cielo; los políticos, el armisticio. El perdón entra en la estrategia de la salvación, una forma de negociar la conducta futura de los fieles o de los sublevados: "Si obras bien en el futuro, no te castigo por tu comportamiento pasado". El mensaje que le queda al delincuente es que siempre podrá hacerse perdonar sus crímenes.

1. El perdón desde el ángulo de la ética vitalista

En mi libro inédito *El vitalismo cósmico* escribí:

la eticidad como forma de interacción social ha sido rota por la violencia y la injusticia. La eticidad no puede en estas condiciones reconstruir el tejido social; se precisa entonces de reformas sociales, económicas y políticas; pero cuando se logre restablecer una relación social fluida, la eticidad es insuperable. Sin ética siempre hay violencia. El problema entre nosotros es más hondo que un problema de clase, es un problema de corte vertical entre dos segmentos de población que nunca pertenecieron a una misma nación: son dos sociedades superpuestas: la una, con los derechos, el poder y la riqueza; la otra, negada en su humanidad. Somos una sociedad colonial y neocolonial que nunca normalizó la comunicación entre ambas sociedades. Es imperativo crear unos valores, buscar una independencia cultural y, por supuesto, terminar con la discriminación.⁵

Las éticas que tienen un fin regulador se denominan éticas materiales. El fin está constituido por la felicidad para Aristóteles; la economía del placer y del dolor para Epicuro; la felicidad para Spinoza; para mí una filosofía de la vida tiene que crear una ética que busca por una parte la defensa de la vida biológica, del ambiente, y por otra parte, de la calidad de la vida social. Una ética de la pasión, del goce, de la defensa y de la potenciación de la vida; de la creación intelectual y artística. La miseria conspira contra una concepción ambiental humanista, luego la miseria es *inética*, pero se trata de una ética no exigible a individuos sino a un orden y a quienes tienen la responsabilidad de dirigir, reproducir y organizar ese orden; el misticismo niega la vida, luego representa una trasgresión a la ética; la violencia total es inética porque pierde el respeto a la vida y busca construir un poder omnímodo que se coloca por encima de los intereses de la vida.

El valor central del pensamiento filosófico es la vida. La vida entendida en la triple acepción de vida cósmica, vida biológica y vida psicosocial. La defensa de la vida y el desarrollo de una armonía social en la cual todos los hombres,

⁵ Darío Botero Uribe, *El vitalismo cósmico*, inédito, p. 331.

haciendo abstracción de su condición y de su talento puedan derivar todas sus posibilidades.⁶

Los políticos y los religiosos seguirán usando el perdón como instrumento de poder, sin embargo, desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía el perdón es útil para negociar, pero no sirve para pensar, para conocer ni para hacer la paz. No son instrumentos milagrosos los que pueden sacarnos de la crisis que padecemos. Hay necesidad de hacer una reforma agraria profunda y crear mecanismos para distribuir el ingreso, de manera que los beneficios de la civilización alcancen a todos. Simultáneamente hay necesidad de realizar una revolución pedagógica para sembrar la ética, para construir una convivencia sólida.

Infelizmente, no podemos confiar en la dirigencia política. Hoy en su inmensa mayoría está envilecida y corrompida. Todos los intentos que se han hecho para establecer unas reglas de transparencia política han fracasado porque los dirigentes quieren seguir robándose los caudales públicos; pese a los avances de la justicia, aún se da en esta materia una cota notable de impunidad. Y la raíz del problema fue la miopía de la clase política que originó la situación de violencia generalizada. En el gobierno de Guillermo León Valencia, a comienzos de los años sesenta, se ordenó bombardear a los ex guerrilleros liberales que en Marquetalia, El Pato y Guayabero, después de haber visto asesinar a sus padres y de ser perseguidos por una violencia generada desde el poder, en la violencia política de los años cincuenta, pedían tierras y condiciones de trabajo.

Los Gobiernos posteriores han tenido la misma conducta facilista e irresponsable. La guerrilla comenzó defendiendo los intereses de los pequeños campesinos a la tierra, pero en la persistencia inusual del conflicto, la revolución política que le servía de base y la cual estaba al orden del día en los años sesenta, se esfumó y sólo le quedó a la guerrilla el lenguaje revolucionario totalmente desvinculado de un proyecto político y de la praxis política. Entre tanto apareció la industria de la coca; la guerrilla poco a poco se fue vinculando a la protección de los cultivos ilícitos, al procesamiento y al tráfico de estupefacientes. Hoy, paradójicamente, la guerrilla es una burguesía, desde luego con un ejército de pobres a su servicio, la cual con alardes mefistofélicos esconde el mito fáustico.

⁶ *Ibidem*, p. 365.

Cuando el humo satánico se despeje aparecerán sobre la mesa de negociación los avales que exigen poder político y garantías jurídicas y políticas para los nuevos capitales. Las autodefensas surgieron como grupos de defensa privada de haciendas e industrias y con el tiempo devinieron un ejército con objetivos nuevos, el tráfico de la cocaína y la expropiación de la tierra de los campesinos. Tradicionalmente, la violencia del poder era ilegítima y violadora de los derechos humanos. En los últimos años, la violencia del poder se ha morigerado y se ha legitimado en gran medida. El poder de la violencia en cambio ha crecido en magnitud y en barbarie: quienes piden cambios en un lenguaje sibilino –no se sabe cuáles– aparte de su reconocimiento como fuerza que exige cuota de poder, atentan contra los derechos humanos, la vida y la naturaleza sin miramientos. Acá puede medirse la irracionalidad de la violencia desde el punto de vista político; pero al tiempo la racionalidad de la violencia como nueva empresa capitalista. Los paramilitares emulan e incluso superan la ferocidad de la guerrilla en la violación de los derechos humanos. No hay nada que perdonar a la dirigencia política, a la guerrilla y a los paramilitares. El perdón es irrisorio como colofón de la impunidad.

Es, por el contrario, muy importante fortalecer la justicia; hacer profundas reformas sociales y políticas; fortalecer el poder de combate de la fuerza pública y continuar en el proceso de legitimación del uso de la fuerza del Estado; emprender una campaña ético-pedagógica; propender la despenalización de la droga para cambiar la “política de Rambo” por políticas educativas y de salud.

En esta estrategia el perdón no tiene nada que hacer, máximo puede servir como táctica para negociar el reintegro a la vida social de un grupo de alzados en armas. Ojalá el perdón no cobije lo imperdonable, los delitos de lesa humanidad, los atentados contra los oleoductos y manifestaciones numerosas de ferocidad y barbarie.

Unos dirigentes, unos sectores poseedores que no son capaces de reconocer su cuota de responsabilidad en la crisis que vivimos no pueden contribuir a superarla. Pretenden engañarnos, pero sólo logran engañarse a sí mismos. La paz sólo es posible si unos pequeños grupos renuncian a su ambición de robarse toda la tierra y todos los bienes del país y permiten que la gran mayoría tenga un poco, pueda mandar sus hijos a la escuela y ver alguna luz en el horizonte para su proyecto de vida.

Por la calle del medio¹

Fernando Garavito

Periodista

Profesor Universidad del Rosario

Pensemos por un solo momento, y sin pasión de ninguna especie, sobre el papel que desempeñan los medios en el conflicto armado que vive Colombia. La gran mayoría, por no decir la totalidad, trabajan bajo las más tópicas categorías morales: el bueno y el malo, el blanco y el negro, el alto y el bajo, el gato y el ratón. Y en todos el bueno es el bueno y el malo es el malo, sin fisuras, sin dudas, sin sobresaltos. Frente a la polarización, en el fondo de la cual pueden apreciarse todavía las distancias atávicas que han fracturado a la sociedad colombiana a lo largo de su historia, los medios ni entienden ni oyen razones ni indagan ni investigan. Para ellos, la conclusión es una etapa previa al desarrollo de la hipótesis. Todo lo que haga o deje de hacer uno de los grupos en conflicto, es malo *per se*. Y todo lo que haga o deje de hacer su contradictor es transparente porque en él se origina. Así las cosas, en Colombia informar se ha convertido en una labor insignificante. Ya se sabe lo que se debe decir, cuándo se debe decir, cómo se debe decir y para qué se debe decir. Y a todo ese aparato lo pone en movimiento el hecho coyuntural de que se trate.

En su gran mayoría los periodistas carecen de una posición crítica frente al conflicto. Hace mucho dejaron de debatir los grandes temas de la paz para circunscribirse a los grandes sucesos de la guerra. De esa forma, los colombianos se han convertido porque sí en los sujetos pasivos de la coyuntura más obvia e inmediata. Lo que importa es el número de muertos de la última masacre y sus

¹ Hemos decidido publicar dos artículos del columnista Fernando Garavito, por su pertinencia en la discusión. Aunque sólo el segundo fue escrito expresamente para este texto, es evidente que el primero apunta directamente al problema de “los medios y el consenso sobre lo imperdonable”, que era el tema original del debate. Los textos fueron publicados, sucesivamente, en el diario *El Espectador*, el 12 y el 19 de agosto del 2001 (nota del editor).

detalles espeluznantes, o la aplicación de las medidas de choque destinadas a consolidar un nuevo episodio en la interminable cadena de episodios que nos agobian, o la respuesta gruesa y colorida que puede ser condensada en un titular escandaloso, o el discurso, siempre en la superficie, de unos protagonistas que sólo miran la mejor protección de sus intereses económicos. ¿O me van a decir ustedes que el manejo de los miles de millones de dólares de la guerrilla deja indiferente a Wall Street? ¿Me van a decir que ese manejo no cuenta ya entre nosotros con intermediarios interesados y precisos que tienen, como Enero, la cara de la paz y la ambiciosa cara del conflicto? Hay un río profundo que nos lleva sin remisión hacia el abismo, fuera del cual no hay salvación. Y nosotros, todos nosotros, entramos alegremente en ese juego macabro, dejando de lado la búsqueda de los elementos estructurales de la paz, conocidos desde la época de las revoluciones populares; la igualdad de oportunidades, la distribución equitativa de la riqueza, la consolidación de la independencia nacional, la masificación de adecuados servicios públicos, la protección de los ciudadanos indefensos. Bastaría que cumpliéramos lo ordenado por los títulos I y II de la Constitución para encontrar el camino hacia la paz. Pero no. Nosotros estamos empeñados a fondo en ser horda, y a ello dedicamos nuestros mejores esfuerzos.

¿Y los medios? Todo en ellos, la intencionalidad, el lenguaje, el manejo de la imagen, la retórica, la valoración de los hechos, gira alrededor de un propósito exclusivo: defender una creencia inmodificable. De esa manera los acontecimientos son calcáreos, y pueden o no pueden ocurrir, que su presencia en el universo del conflicto no va a aportar nada ni conlleva nuevos elementos de juicio. Ese es, sobra decirlo, un ejercicio violento. Violencia es el silencio de los medios en torno a determinados sucesos, a ciertas y precisas interpretaciones. Violencia es el simple relato del suceso inmediato sin una adecuada contextualización. Violencia es el desconocimiento de la historia. Violencia es el culto a la *chiva*, que nos ha llevado a extremos muy peligrosos. Violencia es la obediencia que muestran frente a sus fuentes. Violencia es el rumor y su publicación en las columnas y espacios de chismes manejados por señoritas descotadas. Violencia es el fallo que se dicta en la etapa sumarial sin que la justicia haya llegado a una decisión definitiva. Violencia es la equívoca selección del material informativo. Violencia es el acorralamiento del receptor de las noticias mediante una avalancha que le impide pensar. Violencia es la publicación de hechos que pasan directamente al receptor, eludiendo el tamiz de una mínima evaluación crítica. Violencia es

lanzar noticias por la borda, a la *topa tolondra*. Violencia es negar el derecho a una rectificación adecuada. Todas estas son formas de un ejercicio violento de la libertad de información, mejor dicho, del libertinaje de la información, que hoy es la norma de recibo diario entre nosotros.

Si quisiéramos llegar a los orígenes éticos de este espinoso asunto podríamos formularles a los medios que trabajan en Colombia una sola pregunta: ¿qué es primero: la opinión o la información? No me aventuro demasiado al dar la respuesta: para ellos primero es la opinión y luego la información. En la vuelta de tuerca de tal disyuntiva estaría el comienzo del trabajo que debemos desarrollar en este terreno.

La peor de las crisis que sufre el país es la de los medios de información. Y esa crisis lo lesiona todo pero, antes que nada, lesiona cualquier mínima posibilidad de paz.

Ego te absolvo²

Se habla de perdón. Y, como era de esperarse en un tema de tanta trascendencia se aborda desde una rigurosa perspectiva académica, en la que surgen como objeto de debate las profundas relaciones entre ese acto, en esencia moral, y la impunidad, decisión visceralmente política. En la entrevista con Derrida, que publicó *El Espectador* esta semana, el gran filósofo francés sostiene que “el perdón no es ni debe ser normativo ni normalizante”. Y, claro, tiene razón. En Colombia hemos asistido a varios intentos, siempre frustrados, de institucionalizar el perdón. Uno de ellos, quizá el más ambicioso, se desenvolvió a lo largo de los dos primeros años del gobierno de Alberto Lleras. Luego de intensos debates dirigidos con fino olfato político por el presidente, se decidió “suspender las acciones penales contra delitos originados en el ataque o defensa del gobierno o de las autoridades, la animadversión política, y la violencia partidaria, cometidos entre fecha indeterminada y el 15 de octubre de 1958 en el territorio de departamentos en estado de sitio”. La medida amparó a “los particulares, los funcionarios o empleados públicos, los militares y los grupos organizados y comandados bajo la dependencia de jefes”. Mejor dicho, a todo el mundo. Y entró en vigencia. El Estado suponía que los guerreros de ese entonces iban a deponer las armas con la seguridad de que podrían volver a sus

² Publicado originalmente en *El Espectador* el 19 de agosto de 2001.

parcelas a cultivar sus maticas de maíz y a levantar a sus familias guiados por el temor de Dios y el respeto a las instituciones. Ocurrió, sobra decirlo, todo lo contrario. A través de una serie de actos macabros cuidadosamente dosificados, esa pobre violencia se convirtió en la hecatombe de hoy en día, sin que se planteara jamás la posibilidad de iniciar una guerra. Ese estilo de perdón, tomado en la ligera superficie del derecho positivo, fracasó en toda la línea. Y se derrumbó en las nuevas masacres con motosierra y en los desplazamientos de millones de personas, donde el hecho (otra vez Derrida) cae en la categoría de lo imperdonable. Para perdonar, dice él, hay que partir de la existencia de lo imperdonable. Desde esa perspectiva, Colombia es terreno abandonado para el perdón, porque todo lo que aquí ocurre es imperdonable. No tiene perdón de Dios, decían los viejos. Con lo cual significaban que no tenían perdón del hombre y que era necesario aplicar el castigo.

Nosotros vivimos de soñar hermosas utopías. Es posible que perdonar sea una de ellas. Se pide perdón con facilidad (el Papa se ha dedicado a pedirlo cada vez que llega a un aeropuerto), pero no se otorga de la misma manera. El perdón sólo puede ocurrir a partir de los actos positivos que ejecute el hipotético perdonado. Para conseguir el perdón de los niños a los que expulsó de su jardín con cajas destempladas, el gigante egoísta de Wilde se convierte en un niño. Para conseguir el perdón de los masacrados por sus hordas criminales, los partícipes de la guerra en Colombia deben asumir la posición de los masacrados, expoliados, humillados y ofendidos seres indefensos que han convertido en sus víctimas. No consiste en que las víctimas los torturen, los masacren y los asesinen. No. Consiste en que ellos entiendan en el espejo de sus crímenes cuál ha sido la dimensión de esos crímenes. Sólo entonces podrá pasarse a una nueva etapa, la de la comprensión. Para perdonar es necesario comprender. Si yo no comprendo cuál ha sido la motivación de mi enemigo para volver añicos todo lo mío, y si ese enemigo no tiene claro por qué me volvió añicos, será imposible dar siquiera un paso hacia ese enrarecido ideal ético que hoy nos preside. Perdonar, sí, pero ¿a quién perdonamos? ¿Es nuestro asesino realmente nuestro asesino? Cuando logremos entender que en los crímenes que nos agobian están agazapadas las iniquidades varias veces centenarias que nos han hecho calcáreos y sometidos, cuando rompamos el cascarón que nos impide ver que detrás de las masacres está la economía y detrás de la economía el *animus imperandi* de quienes se lucran jugosamente de nuestra tragedia, cuando encontremos el hilo conductor

entre las decisiones de Davos y el miedo que padece este país aterrorizado por el hambre y los asesinatos, cuando los traficantes de armas dejen de hacer su agosto con nosotros y se acabe con el enriquecimiento ilícito de Wall Street alrededor del narcotráfico, cuando los capitales encuentren su dinámica de motores de la economía y abandonen la de patentes de corso para arrasar a los más débiles y la guerrilla recupere sus contenidos éticos y políticos, cuando todo eso suceda, tal vez podamos perdonar a los verdaderos culpables de nuestra tragedia. Porque detrás del accionar de las ametralladoras, de las masacres, de la limpieza social y del discurso vacío de unos dirigentes que no dirigen nada salvo lo que convenga a su ombligo, se enreda el inicuo tejido de una red que invariablemente conduce a lo mismo.

Para que Gepetto pudiera salir de la ballena fue necesario que asumiera su condición de muñeco, y que el títere que él había creado, Pinocho, entendiera que detrás de esa pretendida paternidad frustrada no había nada distinto del deseo de vender un monigote más en la feria de los juguetes. Sólo después hubo paz entre ellos. ¿Y el resto? No quisiera decirlo: una tonta fábula peligrosa y maligna.

La ética del perdón

Camila de Gamboa

Facultad de Jurisprudencia, Universidad del Rosario

Voy a presentar un modelo ético del perdón que es parte de mi tesis doctoral. Adoptaré la tesis de que el perdón puede ser visto como una virtud. Para llevar a cabo este análisis, primero voy a mostrar la teoría del valor moral que sustenta este modelo y cómo la tradición dominante que del ser humano se tiene en una comunidad política, y que se desarrolla en el proceso de socialización, es fundamental para entender cómo las personas aprenden a sentir, actuar y valorarse a ellas mismas y a las demás. En segundo lugar analizaré los tres sentimientos fundamentales de una teoría del perdón, que son: el resentimiento, el perdón y el arrepentimiento. En cada uno veremos las condiciones que se requieren para considerarlos como virtudes y cuándo ellos serían excesivos o defectuosos. Concluiré con una idea muy hermosa y sugestiva de Hanna Arendt, según la cual el perdón es lo que nos permite deshacer el pasado y –yo agregaría– repararlo, al mismo tiempo que imaginar un futuro más promisorio.

En primer lugar me referiré a la idea del valor humano y el carácter. Los filósofos morales que reflexionan sobre el perdón señalan cómo cuando una persona causa un daño a otra, el ofensor está enviando un mensaje simbólico de que la víctima tiene un valor inferior al que ella cree tener. Esta cuestión es muy importante para entender por qué, dependiendo de la teoría del valor humano que una comunidad adopte, sus miembros podrán considerar que las acciones que otros realizan en contra de ellos son apropiadas o no, de acuerdo con el valor que ellas creen tener.

Sabemos perfectamente que hay diversos tipos de comunidades y que en algunas de ellas hay una discriminación jerárquica en el valor moral de sus miembros. Además, el hecho de que consideremos que todos son humanos no significa necesariamente que todos posean el mismo valor moral. Es posible que en sociedades sexistas, racistas, clasistas o de castas las personas tengan

un valor diferencial, y por ello los que se consideran superiores tratan a otros como inferiores, sin que estos últimos resientan esa actitud, ya que conforme a la teoría del valor dominante en esa sociedad, esas personas fueron tratadas en forma apropiada conforme a su valor. Obviamente, no estoy defendiendo una teoría del valor diferencial, sino una teoría en la que todos los seres humanos se tienen que reconocer mutuamente, es decir, tienen el mismo valor moral. La pretensión de esta reflexión no es desarrollar una justificación desde el punto de vista filosófico del por qué todos los seres humanos tenemos el mismo valor, pero sí podría señalar al menos dos ideas. La primera de ellas es que definitivamente la mayoría de las visiones que le dan un valor diferencial a los seres humanos son simplemente ideologías que sustentan sistemas opresivos donde hay ciertos seres humanos privilegiados que viven a costa del sufrimiento de otros a quienes se considera inferiores. En segundo lugar, teniendo en cuenta que el análisis que hago del perdón es pensado para sociedades democráticas, la teoría del valor humano que se debe adoptar es una en la que los seres humanos tienen exactamente el mismo valor moral.

Paso a tratar acerca de la relación del valor moral con el proceso de socialización. Independientemente de que una comunidad moral adopte la idea de que todos los seres humanos son exactamente iguales, nosotros sabemos que la formación del carácter de una persona, no solamente desde el punto de vista psicológico sino también moral, depende de un proceso de socialización donde las personas están sometidas a diferentes tradiciones, valores y formas de ser tratadas. Por lo cual, uno podría decir que, idealmente, una persona tendrá un carácter moral apropiado a la medida en que responda siempre y adecuadamente a cualquier situación de la vida. Y ello ocurriría seguramente cuando en el proceso de socialización esta persona ha aprendido a ser reconocida por los otros, al mismo tiempo que ha aprendido a reconocer a los demás. De aquí podemos colegir que en un modelo virtuoso del perdón los sentimientos morales a los que ya hice referencia –perdón, arrepentimiento y resentimiento– serán considerados apropiados sólo con ciertas condiciones.

Miremos la noción de resentimiento. Cuando el ofensor ataca a su víctima no sólo se produce un daño de carácter material o de carácter psicológico en ella, sino que también, y esto es lo más importante, como lo señala Murphy, el ofensor envía con su acción un mensaje simbólico, en el que le está diciendo a la persona:

“usted para mí no cuenta” o “yo la puedo usar a usted para mis propios intereses”. Por ello, el valor esencial que se afecta con una injuria moral es precisamente el reconocimiento del otro, su autoestima o dignidad humana, y es por esto que la víctima resiente la acción injusta de la cual ha sido objeto.

Es importante tener en cuenta que no siempre que hay un daño, este es moral. Nosotros, por ejemplo, no podríamos resentir los desastres naturales o los que causan las máquinas. Se requiere, entonces, que la acción sea realizada por un agente moral. Sin embargo, hay algunas situaciones en las que las acciones, aun realizadas por un agente moral, no se consideran moralmente dañinas. Sabemos que hay causales de excusas y justificación. En las causales de justificación, simplemente una acción que en principio podría ser considerada mala, dadas las circunstancias del hecho es considerada correcta, como es el caso de un asesinato, que en principio es considerado malo, pero en un caso de legítima defensa es valorado justificable y por tanto apropiado. En la justificación el énfasis se hace en las circunstancias que rodean la acción, mientras que en el caso de las excusas lo que se tiene en cuenta son las características de la persona que realiza la acción. En muchas de causales excusatorias, lo que sucede es que no podemos considerar a la persona que realiza la acción como responsable de sus actos. Pensemos en una persona débil mental que realiza una acción dañosa; aunque la acción se considera mala, no podemos adjudicar responsabilidad, pues la persona no tiene la capacidad de saber qué está haciendo.

Volviendo a la noción de resentimiento, como ya lo manifesté, el carácter de las personas depende en parte del proceso de socialización; así, habrá personas que desarrollan un carácter más apropiado para responder a las ofensas morales, mientras que otras definitivamente desarrollarán un carácter más frágil, que les impedirá responder en forma adecuada a una ofensa. Por otro lado, también podría suceder que una persona con una baja autoestima podría ver una ofensa en una acción que realmente no es dañina. Un caso típico de la última situación se puede ilustrar con la historia del rey Saúl y David. David realiza acciones a favor de su ciudad y de su rey, especialmente desde el punto de vista militar, sin embargo, el rey Saúl cree erradamente que David con sus acciones pretende demostrar su superioridad frente a él. Yo llamo a este caso un falso resentimiento, para diferenciarlo de casos en que resentimos en exceso o en defecto. En estos

últimos dos casos, efectivamente, se presenta un ataque en contra de nuestro valor moral, pero la forma en que respondemos no es la adecuada.

Jean Hampton hace un análisis de las diferentes reacciones que podría tener una persona ante una acción que se considera inmoral.¹ En la primera de ellas, simplemente la víctima tiene una autoestima muy sólida y por ello no siente que la acción la haya degradado o disminuido, aunque se sienta afectada con la ofensa. Este sería el caso de una conferencista que detenta una determinada postura y uno de sus colegas la ataca de ignorante simplemente por defender una posición diferente a la suya. Aunque la conferencista no se siente disminuida o degradada con la ofensa, obviamente se afecta, pero su autoestima permanece intacta. Ello quiere decir que ella no resiente la ofensa. En las otras dos situaciones Hampton considera que la víctima sí es disminuida o degradada. En la primera de ellas, la persona ofendida tiene el temor de que la acción del ofensor pone en evidencia el verdadero valor que el ofendido tiene como persona, es decir, la víctima antes de la ofensa tenía una frágil visión acerca de sí misma, sin embargo no había ocurrido nada que le confirmara ese disvalor, pero la ofensa confirma sus temores y, por tanto, simplemente piensa que merece ese tipo de injusto tratamiento del cual fue objeto. En el segundo caso, es la acción que realiza el ofensor la que cambia el valor moral de la víctima. Si pensamos en la mayoría de las comunidades morales a las que pertenecemos, confirmamos que tienen unos ciertos ideales acerca de quienes son las personas más virtuosas, como el ideal de hombre o mujer en Occidente. Un ejemplo absolutamente perfecto para ilustrar el caso es lo que ocurre en sociedades patriarcales cuando una mujer es violada: ella no sólo experimenta una terrible ofensa contra su persona, sino que además socialmente se piensa que con la violación ella perdió su valor como mujer. Es decir, que la violación “cambia” negativamente el valor moral de la víctima.

Con respecto a estas tres situaciones descritas, Hampton señala que en el primer caso la persona se encuentra más allá del resentimiento, mientras que en las dos últimas situaciones la víctima quisiera creer que no ha sido disminuida o degradada con la acción, pero teme que probablemente es lo que ha ocurrido. En general, los seres humanos, “de carne y hueso”, en la mayoría de los casos no nos encontramos más allá del resentimiento sino que, muy por el contrario,

¹ Jeffrie Murphy y Jane Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

ante una ofensa, nos hallamos por lo general en la segunda o tercera situación, es decir, tememos que la ofensa sí haya deteriorado o disminuido nuestro valor moral.

Fíjense ustedes que desde el punto de vista lingüístico, cuando uno habla de resentimiento lo que uno resiente es la acción, pero el hecho de que resiente la acción no significa que uno separe completamente la acción del ofensor. El resentimiento hacia la acción va acompañado por un cierto odio moral hacia el ofensor, como lo señala Hampton. Obviamente, hay grados de odio, algunos que se consideran absolutamente sanos y otros que definitivamente no lo son. Los que no lo son, son los sentimientos que llamamos vengativos, en los que la víctima desea causar el mismo daño del que ella fue objeto. Esto es lo que se denomina odio malicioso o rencoroso.

En el odio malicioso, la víctima ve en el ofensor a un competidor, como en una especie de juego en donde lo que uno quiere, en cierta forma, es competir y vencer al ofensor para mostrar que el mensaje simbólico que envió era falso. Es claro que la víctima cree que si vence al ofensor readquiere el valor moral perdido. Por otro lado, se encuentra el odio rencoroso, en donde la víctima no ve al ofensor como un competidor, sino que lo que ella desea es rebajar al ofensor o a otros al mismo nivel al que ella fue rebajada. Por ejemplo, una persona que ha sido infectada por el sida, luego infecta a otras personas porque cree que al infectar a otros se sentirá de alguna forma “acompañado” en su terrible situación. La víctima es consciente de que es imposible recuperar su valor y por ello quiere rebajar a los otros a su propia condición. Como veremos adelante, ambos odios son manifestaciones de exceso de resentimiento que en vez de ser estrategias para restablecer la autoestima, son estrategias engañosas y moralmente reprochables.

En el resentimiento encuentro dos valores morales que están relacionados, ellos son el respeto y el merecimiento. En el caso del respeto, implica que las personas deben reconocerse mutuamente, sin embargo, mi opinión es que el simple respeto parece haber perdido su sentido original en el lenguaje y en la vida ordinarios. Por ello, creo que es necesario añadir el concepto de protección, porque muchas veces lo que sucede es que uno puede pensar: “sí, yo reconozco que usted es un ser humano y por ello trataré de proteger su valor con las acciones que lo puedan afectar”. Esta actitud activa hacia el otro es una parte esencial de la

moral, ya que la moral no consiste simplemente en juzgar a las otras personas de acuerdo con unos ideales y unos principios, sino cuidar a los otros, protegerlos, y este aspecto de la moral es fundamental para entender los sentimientos morales que están en la base del perdón.

Con respecto al merecimiento, la víctima resiente la ofensa porque ella no fue tratada de acuerdo con el valor que merece, entonces es lógico que proteste ante ese tratamiento inapropiado. Así, vemos claramente que un resentimiento virtuoso o apropiado ocurrirá cuando la víctima, aunque disminuida o degradada con la ofensa, no querrá rebajar al otro para readquirir su autoestima. Lo que la persona ofendida desea, como lo señala Jean Hampton, es tratar de derrotar y exponer ese falso mensaje que el ofensor envió. En otras palabras, cuando el ofensor realiza la acción le dice a la víctima “este es su valor real”, y lo que la víctima desea señalar es que ese mensaje es falso.

Hay un aspecto interesante que quiero mencionar, y es que en el odio moral apropiado la víctima respeta también el valor que tiene el ofensor, ya que ella no quiere degradarle, sino mostrarle que esa ofensa es injusta. De tal manera que uno sí podría afirmar que en un resentimiento virtuoso la víctima se respetaría a sí misma, a los otros, en este caso el ofensor y la comunidad, y un respeto por ese valor principal que debe guiar a una comunidad moral, es decir, el mutuo reconocimiento de las personas.

Miremos cuándo habría un resentimiento de carácter defectuoso. Este ocurriría en el caso de una persona de muy baja autoestima y mala imagen acerca de sí misma, quien cree falsamente que, dado su valor, el tratamiento injusto del cual es víctima, es merecido. En el exceso de resentimiento, bien sea en el odio malicioso o rencoroso, lo que sucede es que la víctima desea vengarse. Este tipo de actitud es engañosa porque al final uno no readquiere su valor a costa de degradar a otras personas.

Una noción importante a la que me referiré a continuación es la indignación. No solamente tenemos resentimiento hacia las ofensas de las que directamente somos víctimas sino que además, cuando una persona es ofendida la comunidad también es afectada por lo que le ocurrió a uno de sus miembros. Fíjense cómo estos sentimientos morales son sentimientos sociales en los que se manifiesta la empatía y la compasión por los otros. Así vemos, como lo señala hermosamente

Butler, que los sentimientos morales sirven para mantener unida a la comunidad.² Pensemos, por ejemplo, qué ocurriría si cada vez que una víctima fuera agredida la comunidad no se indignara. Ello implicaría que prácticamente no tendría sentido hablar de una comunidad moral ni de sentimientos morales, pues sólo nos afectaría lo que nos ocurriera a cada uno en particular.

Obviamente, desde el punto de vista de la indignación también están en juego el respeto y el merecimiento. A través del respeto la comunidad reconoce que debe tratar a todos igual, y en la idea del merecimiento la comunidad muestra que todos merecen el mismo trato y que si este no se da, entonces la comunidad debe expresar su indignación.

Por supuesto, aquí podríamos hablar de una indignación sana y de un odio sano hacia el ofensor, como también de indignación excesiva o defectuosa. Un caso típico de exceso de indignación ocurre cuando luego de una historia terrible de sufrimiento y de injusticias, lo que prevalece es la idea de la venganza como única manera de solucionar los problemas. Como ejemplo de indignación defectuosa podría pensarse en la sociedad colombiana, la cual, en muchas ocasiones, no reacciona con indignación frente a lo que les pasa a los otros.

Miremos qué ocurre con el perdón. En las discusiones de los autores acerca del perdón hay un aspecto muy interesante. Aunque muchos de ellos consideran que el perdón se da justamente cuando uno es capaz de sobreponerse al resentimiento, otros señalan que no basta con sobreponerse al resentimiento para que se dé el perdón, pues podríamos estar frente a un caso de condonación. La diferencia entre el perdón y la condonación es que en esta realmente lo que hago es que suspendo el juicio sobre el ofensor y actúo como si nada hubiera ocurrido, motivado por un valor que considero más importante que la ofensa misma, como una relación familiar armónica, mantener una amistad o evitar una disputa; mientras que con aquel ocurre todo lo contrario: reconociendo que la persona ha causado un daño, uno otorga el perdón. Por eso, en el caso de la condonación, el hecho de que uno se sobreponga al resentimiento no implica que se haya otorgado el perdón.

Jean Hampton expresa que cuando la víctima perdona al ofensor, es debido a que hay un cambio de sentimiento por el cual la víctima piensa que el ofensor

² Véase: Joseph Butler, *The Works of The Right Reverend Father in God*, Oxford University Press.

puede cambiar moralmente. Este cambio de actitud en la víctima es un acto de benevolencia hacia el ofensor. En este cambio del corazón en la víctima radica la esencia del perdón. Esta transformación tiene unas etapas. La primera es la preparación psicológica que la víctima necesita para recuperar el propio valor que fue afectado o perdido con la agresión. Ello no implica que “todos” los sentimientos negativos que uno tiene hacia la persona y hacia la acción desaparezcan. Si miramos nuestra propia experiencia, aun habiendo perdonado, ciertos sentimientos negativos hacia el ofensor pueden permanecer por largo tiempo, y esto es algo con lo cual tenemos que convivir. Sin embargo, lo anterior no impide que uno pueda recuperar su estima y su respeto, y en ese proceso cambia la percepción negativa que se tiene del ofensor.

En el proceso de perdonar hay también un aspecto volitivo. El perdón no es algo instintivo o espontáneo, sino que implica un acto voluntario de la víctima con respecto a su agresor. Este segundo aspecto del perdón es importante para considerarlo como virtud, pues si no fuese un acto voluntario de la víctima difícilmente podríamos hablar de virtud.

Existe un aparente problema y es que si el resentimiento es una virtud, entonces para qué sobreponerse al resentimiento, que es justamente lo que sucede en el perdón y por lo cual se considera una virtud. Es necesario señalar que, independientemente de que nosotros tratemos de comportarnos con los demás en la debida forma, sabemos que es posible que con nuestras acciones causemos daño a otros, incluso a las personas que más amamos. Considerar el perdón como algo indebido *per se* es posible sólo para quien se considera absolutamente perfecto, o para alguien que siendo muy estricto consigo mismo, lo tiene que ser con los demás. Al respecto hay un pasaje de la Biblia que sirve para ilustrar este punto, y es la parábola del siervo que es perdonado por su patrón de pagar sus deudas, a pesar de que él no hace lo mismo con sus compañeros. El patrono es puesto en conocimiento de la actitud del siervo y le pregunta por qué él no tuvo la misma consideración hacia sus compañeros. Al final de la parábola Jesús dice que para que Dios nos perdone, primero debemos perdonar a nuestros ofensores. En una primera interpretación de la parábola se podría pensar que los humanos perdonamos por temor a que Dios no nos perdone en la vida eterna. Sin embargo, Murphy hace otra interpretación y encuentra en la parábola una lección de humildad moral. Dado que todos los seres humanos cometemos faltas, pero

también nos interesamos por los demás, nosotros queremos que los demás nos perdonen. Y aquí vuelve a surgir la idea de que la moral tiene un carácter fundamental que consiste en el cuidado de los demás. En este sentido uno perdona para manifestar su interés por los otros.

Analizo a continuación cuáles serían las razones morales para perdonar, pero antes quiero hacer una aclaración. Aunque yo defienda que hay unas determinadas razones morales para perdonar, esto no significa que si las razones morales no se dan, el perdón no se dé. Lo que quiero señalar es que los motivos no serían considerados como morales.

Aunque el perdón se dirige hacia el ofensor eso no significa que uno no tenga en consideración a la acción. Algunos expositores de la teoría del perdón tienden a divorciar en forma muy tajante la acción del agente, como el caso de San Agustín que recomienda “odiar al pecado, pero no al pecador”. Este tipo de posturas parece encontrar más razones morales para preservar la moralidad del agente intacta y de alguna manera resentir solamente la acción que esta persona ha causado. Por el contrario, la distinción entre agente y acción del ofensor refleja su carácter, sus actitudes, sus sentimientos y los principios que guían su comportamiento. Por mi parte, defendiendo la segunda postura, es decir, que con su acción el ofensor refleja –si no en todo, al menos en parte– lo que él es.

Si adoptamos una teoría del valor en que todas las personas son iguales, ello conlleva a que todos debemos respetarnos mutuamente. Si además aceptamos que uno como ser humano puede agredir moralmente a los otros, entonces el ofensor tiene que mostrar luego de la ofensa que le importa la víctima, lo que en otras palabras significa que lo toma en serio como ser humano y que, para restaurar lo que hizo debe reparar el daño que causó. Así, parece que el arrepentimiento es uno de los mejores candidatos morales para otorgar el perdón, y mi opinión es que el arrepentimiento constituye la única razón moral para otorgar el perdón. No quiero decir con ello que en los otros casos el perdón no se dé, pero no se daría por una razón moral.

Miremos las distintas reacciones que el ofensor puede tener cuando causa una ofensa. Golding señala tres tipos: la primera que denomina intelectual o reproche de carácter intelectual, en donde yo realmente lo que deploro no es el daño, sino la falta de previsión o cálculo en mi acción. Obviamente en esta situación no cabe hablar de arrepentimiento, pues la persona no está reconociendo

que cometió un error desde un punto de vista moral, sino racional-instrumental. Un ejemplo de reproche intelectual se dio en algunos nazis que después del holocausto lamentaron lo que habían hecho y pidieron perdón a sus víctimas, cuando en realidad no se habían arrepentido por lo que habían hecho, pues lo que realmente deploraban era no haber tenido en cuenta lo que sucedería con sus acciones contra los judíos si Hitler perdía la guerra.

Una segunda reacción es lo que Golding⁵ denomina el lamento o reproche moral, en el cual el ofensor reconoce que causó un daño, pero no que ese daño haya afectado a la víctima en concreto. Entonces, el ofensor no se arrepiente por lo que hizo a la víctima, sino sólo porque actuó mal. Aquí tampoco se podría hablar de arrepentimiento. En el tercer caso, el reproche moral sí está relacionado claramente con la víctima y, por tanto, propicia las condiciones necesarias para que ocurra el arrepentimiento.

Veamos algunos aspectos del arrepentimiento para aclarar qué sucede cuando uno se arrepiente. Por un lado, hay un componente emocional, y es que definitivamente yo me doy cuenta de que hice algo malo y que ofendí a la víctima, por ello, me siento mal, pues violé una de las reglas que permiten mantener unida a mi comunidad moral. Algunos consideran que el lamento moral dirigido al ofendido no es suficiente, ya que es indispensable que quien se arrepiente se disocie de los principios que guiaban la acción, lo que implica una especie de regeneración moral. Obviamente uno podrá pensar, teniendo en cuenta una visión aristotélica del carácter, que cuando una persona tiene un buen carácter y realiza una acción dañina le es mucho más fácil distanciarse de esa acción que una persona cuyo carácter se ha deteriorado moralmente.

Hay un aspecto interesante –al que me referiré sólo tangencialmente– trabajado ampliamente por las feministas, quienes afirman que la regeneración moral es imposible de lograr individualmente sin ayuda de otros. El arrepentimiento conlleva a su vez la promesa de no volver a realizar la ofensa no sólo contra el ofendido, sino en general. Si yo simplemente considero que dada la naturaleza de la víctima esa ofensa fue mala, pero que en el futuro puedo seguir tratando a otros como no-humanos, esto sería una indicación de que mi carácter está fragmentado, pues actuó discriminadamente frente a ellos. Es importante señalar que

⁵ Martin Golding, "Forgiveness and Regret", en: *The Philosophical Forum*, vol. XVI, núm. 1-2, 1984-1985.

la reparación tiene que ser moral y en algunos casos material. Hay determinados casos en que la seriedad de la ofensa es tal que no basta con arrepentirse, sino que es necesaria una compensación de carácter material. De acuerdo con lo dicho acerca del arrepentimiento, se puede ver más claramente porqué el arrepentimiento constituye una razón moral para otorgar el perdón, pues en este caso el ofensor se respeta a sí mismo, al otro y a la moral.

Cuando las personas tienen la tendencia a no perdonar, podríamos pensar en un defecto en el carácter, porque de alguna manera se consideran perfectas, lo cual podría ser un acto de arrogancia o también un acto de debilidad de no reconocer la propia imperfección. Por otro lado, hay exceso de perdón cuando tenemos la tendencia excesiva a perdonar cualquier ofensa que se nos hace, sin que se dé el proceso antes enunciado. En sistemas opresivos, como lo señala Potter, por lo general los individuos oprimidos tienden a perdonar fácilmente debido a que los opresores tienen un poder sobre ellos.⁴ Cuando alguien oprimido “perdona”, lo que sucede no es que la persona no se haya afectado con la ofensa, sino que condona la acción. En otras palabras, suspende la facultad de juzgar al otro y, por esa vía, termina por acumular resentimiento. Los sentimientos morales que uno no expresa saludablemente tienden después a transformarse en sentimientos negativos y, como dice Martín Luther King, tienden luego a manifestarse en forma violenta.

Habría que mirar si hay acciones que serían imperdonables o no. Quisiera señalar que *per se* no hay acciones imperdonables. Parafraseando a Aristóteles, uno tendría que mirar la ofensa en el contexto. Pero quiero referirme, en general, a si habría situaciones en las que es permisible retener el perdón. Nancy Potter señala que retener el perdón puede implicar para la víctima preservar su integridad como persona. Potter analiza una novela en la cual una mujer afroamericana en su niñez vive con su madre y su padrastro, quien la maltrata físicamente y termina violándola sin que su madre la defienda. Luego de la violación su madre la lleva al hospital y la abandona. Potter considera que perdonar a la madre en este caso no tendría sentido. En primer lugar, porque la madre no se ha arrepentido de lo hecho, y en segundo lugar, porque parece evidente que para que una mujer maltratada preserve su integridad emocional y moral ella tiene que retener el

⁴ Nancy Potter, “Is being Unforgiving a Vice?”, inédito.

perdón –al menos, como lo señala Potter, en el presente. Si en el futuro la madre se arrepiente seguramente sería posible hablar de perdón.

Otro aspecto para analizar es cuando luego de un sincero arrepentimiento la víctima tiene la obligación de perdonar. Wallace hace una distinción entre diferentes valores morales. Hay algunos valores que definitivamente una comunidad considera obligatorios mientras que hay otros denominados virtuales, que aunque uno admira a los demás no considera exigibles.

Si nosotros hablamos de los sentimientos morales de arrepentimiento, perdón, resentimiento e indignación, lo que podemos ver es que son sentimientos que nosotros consideramos como virtudes que una persona debería poseer. Sin embargo, no consideramos necesariamente que podamos forzar a alguien a expresar apropiadamente este tipo de sentimientos. Así, luego de un sincero arrepentimiento por parte del ofensor, nosotros esperaríamos que la víctima concediera el perdón, pero si ella no lo otorga, es claro que aunque su actitud no será valorada como virtuosa, no podríamos obligarla a conceder el perdón y simplemente tendríamos que respetar su condición de víctima.

Para terminar, quisiera usar la idea de Arendt acerca del perdón y la promesa, y el papel que ellos cumplen en una comunidad política.⁵ Arendt considera que el perdón y la promesa cumplen dos objetivos muy importantes: el perdón deshacer el pasado –yo diría más bien de repararlo–; la promesa, de ligar o asegurar el futuro. Fijese que en el arrepentimiento y en el perdón siempre aparece la idea de reparar el pasado a la vez que la promesa de pensar en un futuro más promisorio. Estos sentimientos arrojan luces de lo que podría ser un proceso de reconciliación política, en el que si no se tiene en cuenta la reparación del pasado y la construcción de un futuro más promisorio para todos sus miembros, es imposible hablar de una verdadera reconciliación.

⁵ Hanna Arendt. *The Human Condition*, Chicago, The Chicago University Press, 1989.

La obligación moral de recordar¹

Pablo de Greiff

Associate Professor, Department of Philosophy SUNY at Buffalo y

Director de Investigación, Centro Internacional para la Justicia Transicional, NY

El 17 de enero de 2001 una unidad de las Autodefensas Unidas de Colombia entró al amanecer al pueblo sucreño de Chengue, sacó de sus casas a 26 trabajadores agrícolas y los llevó al centro del pueblo. Una hora y media más tarde los 26 trabajadores yacían muertos con sus cráneos destrozados a golpes de piedra y martillo. Entre los muertos se encontraban Andrés y Cristóbal Merino, padre e hijo.

Alguno de los dos, por tanto, presencié el asesinato del otro antes de ser él mismo ejecutado de la misma forma. Hay indicaciones de que el Ejército colombiano conocía la posibilidad de este ataque y hay sospechas de que colaboró con él. Con excepción de 100 de los 1.200 habitantes del pueblo los demás han pasado a engrosar las filas de los casi dos millones de colombianos desplazados por la violencia.²

Desafortunadamente, este incidente ya no es considerado extraordinario en Colombia. De hecho, la masacre de Chengue es sólo una de las 23 que se le atribuye a las autodefensas únicamente durante enero. Para subrayar lo obvio los grupos paramilitares de derecha no tienen el monopolio de la violencia, las

¹ Agradezco a Adolfo Chaparro la amable invitación a participar en el seminario en el cual presenté esta ponencia. Presenté una versión anterior de este trabajo en el Seminario “Colombia: Democracia y Paz” organizado en Madrid, España, por Alfonso Monsalve en febrero de 2001. Esa versión aparecerá en el volumen *Colombia: democracia y paz*, tomo V. Alfonso Monsalve Solórzano y Eduardo Domínguez Gómez (eds). Madrid, Casa de América, PNUD Colombia, Instituto de Filosofía del CSIC, Universidad de Antioquia y Universidad Pontificia Bolivariana, 2002. Escribí este ensayo siendo Rockefeller Fellow en el Center for Human Values de la Universidad de Princeton, y mientras gozaba de un Fellowship concurrente de la National Endowment for the Humanities, instituciones a las cuales les agradezco su apoyo. Una versión mucho más amplia de esta conferencia aparecerá como capítulo de mi próximo libro *Redeeming Justice*.

² Véase: Scott Wilson, “Chronicle of a Massacre Foretold” en: *The Washington Post*, 28 de enero de 2001, p. A1.

Farc son responsables también de un buen número de masacres; según el último informe del Ministerio de Defensa, en el período 1995-2000 el 44% de las víctimas de masacre son atribuidas a las Farc, cifra que no dista mucho del 56% que se le atribuye a los paramilitares.

Para mencionar un caso concreto, podemos referirnos a la acción de las Farc en Ortega Llano en el departamento del Cauca, donde el 8 de octubre de 2000 diez personas fueron asesinadas y otras más desfiguradas con ácido como represalia a la indisposición de las familias del pueblo a que sus hijos menores fueran reclutados por la guerrilla.³

La pregunta que este trabajo se hace es ¿por qué estaría moralmente mal que los colombianos se olvidaran de las víctimas de estas y de otras masacres parecidas? Sobra decir, que esta es sólo la formulación particular de una pregunta más general. Después de todo, el mundo nos sigue ofreciendo víctimas con respecto a las cuales se podría hacer exactamente la misma pregunta. Las revelaciones recientes acerca del horrible destino de algunos de los desaparecidos en Chile deberían despertar exactamente el mismo tipo de reflexión.⁴ En resumen, el trabajo intenta dilucidar si existe una obligación de recordar, una obligación que aparece con frecuencia y en coyunturas cruciales en discusiones acerca de injusticias históricas y de transiciones democráticas. Esta noción tuvo un papel importante en el debate de los historiadores alemanes a finales de los ochenta y continúateniéndolo en discusiones acerca de la colaboración de los franceses con el nazismo durante el período de Vichy.⁵ Dada la proximidad de los hechos relevantes no sorprende que haya menos referencias a la obligación de recordar en la lite-

³ "Farc llegaron como poseídos", en: *El Tiempo*, 10 de octubre de 2000. Más recientemente, el 11 de febrero de 2001, nueve personas, incluyendo siete ambientalistas, fueron asesinadas en el Parque Nacional Puracé. Esta masacre también ha sido atribuida a las Farc. Véase: "A estos los financian los h.p. paramilitares", en: *El Tiempo*, 18 de febrero de 2001, p. A1.

⁴ Véase: "Ex agente de la Dina: 'detenidos eran lanzados al mar amarrados a rieles de ferrocarril'", en: *La Tercera* (Santiago, Chile), 31 de enero de 2001.

⁵ Los textos originales del debate alemán fueron recolectados en *Historikerstreit: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der national-sozialistischen Judenvernichtung*. Munich, R. Piper, 1989). Traducción al inglés: *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit*, traducción de James Knowlton y Truett Cates, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1993. Sobre Vichy, consúltase: Robert Paxton, *Vichy France: Old Guard and New Order, 1940-1944* (Nueva York, Columbia University Press, 1982). Henry Rousso, *The Vichy Syndrome: History and memory in France Since 1944* (Cambridge, Harvard University Press, 1991); por último: Richard J. Golsan (comp.). *Memory, the Holocaust, and French Justice* (Hanover, University Press of New England, 1996), y *The Papon Affair* (Nueva York, Routledge, 2000).

ratura de las transiciones latinoamericanas del Cono Sur. Pero a medida que el tiempo pasa hay tanto activismo como movimiento académico que alega ser la expresión de tal obligación. Como lo describe el compilador de una colección de ensayos recientes titulada *Memoria colectiva y las políticas del olvido* “si los setenta son los años del terror, los ochenta y lo que va de los noventa [dice en ese entonces] son los del conflicto entre una voluntad de recordar y un esfuerzo por olvidar”.⁶

Este trabajo es un intento por darle apoyo al recuerdo. Su propósito es aclarar la naturaleza de la obligación de recordar, si es que existe tal obligación. A pesar de lo aparentemente intuitiva que aparece esta obligación en contextos de transiciones democráticas y de injusticias históricas, esta no es una obligación fácilmente identificable. No aparece, por ejemplo, en nuestro vocabulario moral cotidiano. En nuestra vida diaria rara vez hablamos de una obligación de recordar. Más aún: si la obligación de recordar es concebida primordialmente como una obligación personal y no pública o cívica, la opacidad que todavía acompaña los procesos de memoria individual arriesga a convertir esta obligación en algo o superfluo o imposible; si la memoria es pensada como algo que en cierto grado está fuera de nuestro control, aquellos que no pueden olvidar, por ejemplo las familias de las víctimas, pensarían que esta es una obligación superflua. Aquellos que no tienen una razón especial para recordar también pensarán que esta es una obligación extraña, pues hace referencia a una operación mental y es por lo menos extraño hablar de obligaciones acerca de cómo utilizar nuestra mente y más cuando se trata de una operación mental que no siempre está bajo nuestro control.

Con el fin de aclarar la obligación moral de recordar voy a construir o reconstruir tres argumentos que pueden ser aducidos en su favor. En cada una de las tres secciones de este artículo me propongo analizar cada uno de esos argumentos, los cuales sitúo en orden ascendiente de plausibilidad.

⁶ Fernando Reati, “Introducción”, en: Adriana Bergero y Fernando Reati (eds.), *Memoria colectiva y políticas de olvido, Argentina y Uruguay 1979-1990*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 1997, p. 11.

1. Un argumento orientado hacia el futuro

El primero es un argumento en favor de recordar orientado hacia el futuro. En un importante discurso ofrecido ante el Bundestag después de la controversial visita al cementerio de Bitburg por parte del presidente Reagan en 1985, el presidente de la República Federal Alemana Richard von Weizsäcker dio una versión concisa de este argumento al decir: “Quienes cierran sus ojos al pasado son ciegos ante el presente, quien se rehúsa a recordar la inhumanidad es susceptible de nuevos riesgos de infección”.⁷

Esta, obviamente, es una versión del punto de vista común según el cual quienes se olvidan del pasado están condenados a repetirlo. La pregunta para nosotros es si este argumento por sí solo es suficiente para justificar la obligación de recordar. Nada, repito, enfoca la mente como un caso concreto, de manera que volvamos a las masacres de Chengue y de Ortega con las cuales comenzamos para preguntar si este argumento explica por qué estaría mal olvidar a sus víctimas. Sobra decir que hay algo atractivo en el uso profiláctico que este argumento orientado hacia el futuro hace del pasado. En su deseo de construir un futuro mejor estimula, por ejemplo, la reflexión acerca de las causas de la violencia. No sólo esto: en su propósito específicamente transformativo el argumento usa la memoria para afirmar nuestro compromiso de prevenir la recurrencia de violencia masiva.

Aun así, en mi opinión este es el argumento más débil, aunque no completamente inefectivo, en favor de la obligación de recordar. El primer problema es uno obvio: la historia realmente no se repite. El argumento es histórica y sociológicamente ingenuo. No reconoce la complejidad y particularmente la contingencia de las circunstancias que tienen que concitarse para que la violencia organizada y masiva pueda tener lugar. La presencia de estructuras de personalidad autoritarias, de patrones de socialización rígidos e intolerantes, de burocracias frías y racionalizadas, de crisis económicas o de cualquiera de los factores que han sido usados como variables explicatorias de la violencia es individualmente y aun en ciertas combinaciones insuficientes para desenlazar el terror. El argumento

⁷ Richard von Weizsäcker, Presidente de la República Federal Alemana, “Speech in the Bundestag during the Ceremony Commemorating the 40th Anniversary of the End of the War in Europe and of National Socialist Tyranny, May 8, 1985”, en: Geoffrey Hartman (ed.), *Bitburg in Moral and Political Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 265.

según el cual estamos condenados a repetir el pasado si no aprendemos de él, se debilita por su aparente asunción de un determinismo histórico o al menos de una simplificación de la historia; parece sugerir que a menos que transformemos aquella característica del entorno que es escogida como la variable explanatoria crucial la violencia de hecho se repetirá. Pero si esto fuera cierto no hubiera podido suceder ninguna transición del autoritarismo, pues ninguna puede alegar, por lo menos no en el corto plazo, que ha logrado transformar radicalmente las estructuras de la personalidad de los ciudadanos, los patrones de socialización, las estructuras burocráticas, etc. Lo que parece suceder en períodos de transición no es tanto la transformación radical de ninguno de estos factores sino más bien el colapso de su constelación anterior, es decir, la interrupción de la forma en la que los diferentes factores interactuaban unos con otros. Que esto sea así es afortunado, pues de otra forma las transiciones requerirían de un nuevo ser humano, de una nueva cultura, o de instituciones de economías nuevas, y tal como lo demuestra el registro de la historia, los intentos de comenzar de nuevo están normalmente acompañados de su propio grado de violencia.

Ahora, como mi objetivo no es en absoluto argumentar en contra de la reflexión acerca de los factores que puedan contribuir a la violencia sistemática ni en contra del intento de llevar a cabo reformas sociales significativas después de su ocurrencia, no quiero exagerar mi caso en contra de esta forma de justificar la obligación de recordar. Voy, más bien, a cambiar de enfoque para explicar la debilidad de este intento en otros términos.

El argumento orientado hacia el futuro que estamos considerando es hasta cierto punto un argumento instrumental. Pero si el fin que nos propone es el de inocularnos en contra de infecciones de las cuales podemos ser portadores, podríamos preguntar qué sucede con la obligación si tal inmunización resulta exitosa. Podría decirse que nunca podremos estar seguros de tener éxitos en esta tarea de inocularnos en contra del terror y que por lo tanto debemos estar permanentemente en guardia. Por supuesto esta es una observación acertada, pero ella misma despierta dudas acerca del ejercicio que el argumento recomienda; no podemos estar seguros de que ni siquiera la memoria será una vacuna efectiva. Pero el punto que me interesa es aún más general: al instrumentalizar el pasado con el fin de obtener beneficios futuros la especificidad de las víctimas y de su sufrimiento puede erosionarse. El argumento se concentra, después de

todo, en el uso que se le pueda dar al pasado; pero ¿qué pasa con la memoria de las víctimas?

De nuevo, volvamos a Chengue y a Ortega. El papel que estas víctimas desempeñan en el argumento es proporcionar una motivación para el cambio. El argumento es que recordar esas víctimas nos debe motivar para llevar a cabo transformaciones sociales. Repito, mi punto no es que esto no tenga ninguna importancia, sino que difícilmente proporciona una explicación robusta de por qué debemos recordar a nuestras víctimas. A la pregunta de por qué los colombianos harían mal en olvidarse de ellas, la mejor respuesta que este argumento puede dar es que al olvidarlas los colombianos perderíamos una oportunidad de llevar a cabo cambios sociales importantes. Pero esto hace obvio que el foco del argumento no son las víctimas, sino somos nosotros. El argumento apoya el recuerdo de las víctimas sólo de forma indirecta.

2. Un argumento orientado hacia el pasado

Otro argumento que ha sido utilizado para defender la obligación de recordar, intenta justificar esta obligación no con base en las ventajas que podríamos derivar de satisfacer este deber –en el futuro– sino, al contrario, en las deudas que pudimos haber adquirido directamente o heredado del pasado. En resumen, el argumento es que le debemos a las víctimas recordar su triste destino. Esa es la posición que por ejemplo Adorno expresa con intensidad en la siguiente cita:

¿Debemos considerar patológico recargarnos con el pasado cuando la persona saludable y realista se absorbe en el presente y en sus preocupaciones prácticas? Hacer esto último sería apropiarse de la máxima ‘es como si nunca hubiera sucedido’, escrita por Goethe pero pronunciada por el diablo en el momento decisivo de Fausto para revelar su principio esencial: la destrucción de la memoria. Los muertos habrían así de ser robados de lo único que nuestra impotencia puede concederles, el recuerdo.⁸

Parte de la preocupación acerca de la obligación de recordar es que esta no sea más que una forma de hablar, una figura retórica. Esta preocupación se

⁸ Theodor Adorno, “What Does Coming to Terms with the Past Mean?”, en: *Bitburg in Moral and Political Perspective*, p. 117.

acentúa en este caso por la noción de que es a los muertos mismos a quienes les debemos algo. Mientras que en algunos casos estamos claramente dispuestos a reconocer que los aún no nacidos son objetos de obligaciones por parte de quienes estamos vivos en el presente –tal como lo manifiestan discusiones acerca de los bebés en estado prenatales, de las obligaciones de ahorrar para generaciones futuras y sobre todo de salvar el medio ambiente– no es claro que la retórica de deudas con los muertos no sea más que una forma de hablar de lo que debemos no a los muertos sino a sus descendientes.

Aun si pudiéramos solucionar esta dificultad, esta posición adolece de otro problema, a pesar de que uno intuye por qué puede decirse que los actores de la violencia o sus cómplices, e incluso los espectadores pasivos, adquieren una deuda con las víctimas, es más difícil ver por qué las generaciones futuras han de heredar esta carga, ¿por qué deben los hijos heredar las deudas morales de sus padres?, ¿no es esta una atribución de culpa por asociación? O, peor aún, ¿una atribución de culpa colectiva? Cualquier fuerza que este argumento a favor de la obligación de recordar tenga con respecto a generaciones futuras dependerá entonces de concepciones de responsabilidad extendidas y por tanto controversiales, mientras que esas concepciones de responsabilidad no estén articuladas con precisión.

Tal vez el intento más famoso de articular una noción de responsabilidad que corresponda a este argumento fue el hecho por Karl Jaspers en 1947, cuando distinguió diferentes tipos de culpa, el moral, el legal, el político y el metafísico. En su libro *La pregunta por la culpa alemana*, Jaspers describió la culpa metafísica en los siguientes términos que son bien conocidos:

Existe una solidaridad entre los hombres como seres humanos que hace de cada uno co-responsable por cada mal y cada injusticia en el mundo especialmente por crímenes cometidos en su presencia o con su conocimiento. Si no hago todo lo que pueda por prevenirlo yo también soy culpable, si yo estaba presente en el asesinato de otros sin arriesgar mi vida para prevenirlo me siento culpable en una forma que no puedo concebir adecuadamente, legal, política o moralmente. De ahí la necesidad de trazar el concepto de culpa metafísica; que yo viva aún después de que tal crimen haya sucedido pesa sobre mí como una culpa indeleble.⁹

⁹ Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, traducción de E. B. Ashton, Nueva York, Dial Press, 1947, p. 32.

La idea central que sostiene esta noción de culpa metafísica es la intuición de que mientras puede ser excesivamente moralista declarar a los espectadores moralmente culpables por no resistir el terror impuesto sobre otros si resistir conduce a la muerte, también hay algo objetable en declarar la pasividad frente al horror como algo irreprochable. Entonces a pesar de que la moral no nos puede exigir sacrificar la vida sin posibilidad de éxito y, por tanto, sin ningún propósito –lo cual Jaspers pensaba que hubiera sido el resultado de resistir el terror totalitario– hay aún desde su punto de vista una clase de culpa asociada con el permitir pasivamente que otros sean llevados en masa a la muerte. David Luban, un filósofo estadounidense, ha argumentado convincentemente que el fenómeno que Jaspers llama culpa metafísica es mejor descrito en términos de vergüenza que de culpa. Ni siquiera el adjetivo ‘metafísico’ es suficiente para evitar que la culpa metafísica caiga en un moralismo según el cual la solidaridad entre los hombres cuya violación genera la culpa metafísica puede ser adecuadamente ejercida sólo mediante la disposición de morir como un héroe o, en términos diferentes, que el mismo deseo de vivir demuestra una solidaridad insuficiente como los muertos.

Es mejor, insiste Luban, articular la intuición de Jaspers en términos de vergüenza; cuando no tomamos una posición contra el mal nos encontramos normalmente diciendo cosas de este estilo: ‘no hubiera servido para nada’, ‘eso es mucho pedir’, ‘qué hubiera podido hacer’, o incluso, ‘ese no es mi problema’. Reconocemos así el carácter defensivo de estas respuestas, las señales de que sentimos vergüenza. La vergüenza de los espectadores es el sentido de que permitir que ocurran horrores sin hacer nada al respecto revela un compromiso excesivamente débil con cualesquiera ideales que usemos para distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo.¹⁰

Lo que es importante en la explicación de Luban es que constituye una reconstrucción plausible del fenómeno moral que Jaspers trató de describir y lo hace sin confundir lo inadecuado con lo incorrecto. Es precisamente esta distinción la que marca la diferencia entre la vergüenza y la culpa; profesar que creemos

¹⁰ David Luban, “Intervention and Civilization: Some Unhappy Lessons of the Kosovo War”, en: Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.), *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge, MIT Press, 2002. El presente párrafo y el próximo siguen de cerca la discusión en las páginas 22-26 del manuscrito de Luban.

en el valor de los seres humanos y luego rehusar a protegerlos mientras que son asesinados o sacados de sus casas es paradigmáticamente vergonzoso. De la misma forma, profesar estándares morales y luego probar no estar dispuestos a reaccionar cuando otros pisotean estos estándares, es también paradigmáticamente vergonzoso.

Pero nótese que a pesar de la importancia de esta distinción entre la vergüenza y la culpa, esta distinción todavía no resuelve el problema del que adolece el argumento orientado hacia el pasado a favor del recuerdo. El problema es que mientras que este argumento pueda explicar por qué los autores de la violencia y sus cómplices y aun los espectadores pasivos han adquirido una deuda con el pasado que probablemente implica el recuerdo y seguramente la vergüenza, este argumento no parece fundamentar una obligación similar por parte de generaciones futuras; estas obviamente no pueden ser calificadas culpables y en tanto que la noción de vergüenza descansa, según Luban, en la incapacidad de proteger a las víctimas o de resistir a sus opresores, a las generaciones siguientes tampoco se les puede pedir vergüenza. Yo personalmente no veo una salida de esta dificultad que no requiera la elaboración de un concepto de responsabilidad cuyo rol parece atractivo, pero cuya naturaleza no la tenemos clara. A pesar de la ausencia de tal concepto, argumentos que parecen presuponerlo jugaron un papel muy importante en el debate alemán. Robert Leicht, por ejemplo, argumentó: “Es cierto que nadie nacido en una fecha más tarde puede sentirse culpable del Tercer Reich. Pero en la historia de los pueblos no hay la posibilidad de descargar una herencia de responsabilidad. Todos somos responsables de los débitos y de los créditos de nuestra herencia nacional”.¹¹ Sin embargo, este argumento requiere de una explicación. Tal vez el argumento es uno acerca de la responsabilidad corporativa de una nación. El punto sería algo de este estilo; mientras que un pueblo quiera reclamar su existencia como una sociedad o como una nación debe al mismo tiempo aceptar su existencia como una comunidad a través del tiempo y por lo tanto debe reconocer que los actos cometidos por agentes anteriores todavía atan a la comunidad contemporánea. Pero esto simplemente reitera la obligación sin expresar su origen; ciertamente no sentimos que el ser miembro de cualquier tipo de grupo implica esta clase de responsabilidad, tenemos razones

¹¹ Robert Leicht, “Only by Facing the Past Can we be Free,” en: *Shadow*, p. 247.

para ser especialmente escépticos acerca de esta atribución de responsabilidad cuando lo que la genera es la membresía en grupos adscriptivos.

En uno de sus argumentos a favor de la obligación de recordar, Habermas alega ser consciente de este problema y responde a él de dos formas: primero en una movida similar a la de Luban, distingue entre la culpa y la responsabilidad histórica, entonces llama a las generaciones posteriores responsables históricamente a pesar de que no son culpables. Pero ya sabemos que esto es insuficiente: tiene exactamente el mismo problema que la distinción de Luban encuentra. La segunda movida arguye que tenemos una relación significativamente más cercana con nuestra comunidad nacional que con otros grupos cuya membresía nos pueda ser simplemente atribuida. Escribe Habermas:

Nuestra propia vida está unida intrínsecamente y no por circunstancias contingentes al contexto de vida en el cual Auschwitz fue posible. Nuestra forma de vida está conectada con la de nuestros padres y abuelos a través de una red de tradiciones familiares, locales, políticas e intelectuales que es difícil de desenmarañar. Es decir, nuestra vida está unida a un contexto histórico que nos hizo quienes somos hoy. Ninguno de nosotros se puede escapar de este contexto pues nuestras identidades como individuos y como alemanes están indisolublemente entrelazadas con él. Esto es tan cierto acerca de los manierismos y los gestos físicos como del lenguaje y de las ramificaciones capilares de nuestro punto de vista intelectual.¹²

Es cierto que probablemente nuestra relación con la comunidad nacional es bastante más estrecha y que tenga un impacto mayor en la formación de nuestra identidad que la relación que tenemos con casi cualquier grupo adscriptivo. Pero a no ser que queramos regresar a las atribuciones de identidad rígida propias de los comunitaristas, este argumento se encuentra en algún grado de tensión con el esfuerzo hecho por Habermas de articular una noción posconvencional de la identidad, es decir, una que no sólo acepte el pluralismo de las fuentes de identidad, sino que reconozca que la forma como continuamos o como abandonamos las tradiciones depende de nuestra decisión.

¹² Habermas, "On the Public Use of History", en: *The New Conservatism*, traducción de Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, MIT Press, 1990, p. 233.

Para realzar la dificultad volvamos nuevamente a las masacres de Chengue y de Ortega, pero dejemos que el tiempo corra y preguntémonos qué obligación de recordar estas víctimas específicas pueden tener nuestros hijos y nuestros nietos, especialmente si estos logran, por imposible que hoy parezca, transformar a Colombia en una democracia responsable y justa con todo lo que esto implica en términos de democratizar no sólo las instituciones sino la cultura y los patrones generales de socialización. El argumento parece sugerir que nuestros hijos y nietos todavía serían responsables, pues por lo menos parte de su identidad habría sido formada por nosotros, quienes hicimos posibles esas y otras masacres parecidas. Pero entre más insistamos en la posibilidad de escoger cómo continuar y cómo abandonar tradiciones, y entre más decisiones sean tomadas en forma transformativa y responsable, más difícil queda ver por qué quienes han tomado tales decisiones deban seguir cargando con la responsabilidad de nuestros errores.

Resumamos entonces. El argumento que trata de explicar la obligación de recordar apelando a las deudas contraídas en el pasado necesita ser elaborado en dos dimensiones para poder ser considerado algo más que una figura retórica. En primer lugar, debe ser aclarado cómo los muertos pueden ser objeto de obligaciones por parte de los vivos; más importante aún, en segundo lugar, será necesario aclarar cómo esta deuda puede ser transferida de la generación de quienes perpetraron la violencia, o colaboraron con ella, o se limitaron a presenciarse pasivamente sin oponer resistencia, a las generaciones siguientes. No pretendo afirmar que éstas sean tareas imposibles, pero mientras se desarrollan, la carga de la prueba acerca de la efectividad de este argumento orientado hacia el pasado permanece sobre los hombros de sus defensores.

3. Un argumento orientado hacia el presente

En esta sección presentaré el mejor argumento a favor de la obligación de recordar. El argumento que construiré no se encuentra en esta forma en ninguna discusión acerca de transiciones democráticas o de injusticias históricas. Pero rastros de él pueden ser vistos en aquellas posiciones que se concentran en los efectos que el olvido tiene sobre la calidad de las relaciones cívicas presentes. Esta preocupación no estuvo ausente del discurso de Weizsäcker frente al Bundestag:

si por nuestra parte intentáramos olvidar lo que ha ocurrido, en vez de recordarlo, esto no sólo sería inhumano, también tendría un impacto en la fe de los judíos que sobrevivieron y destruiría las bases de la reconciliación.¹⁵

En un pasaje anterior del mismo discurso, Weizsäcker ya se había aproximado al mismo punto en los siguientes términos: “la nación judía recuerda y siempre recordará, buscamos la reconciliación, precisamente por esta razón debemos entender que no puede haber reconciliación sin recuerdo”.

Este interés por la calidad presente de las relaciones entre ciudadanos es bastante útil, pues resuelve uno de los problemas que aquejaban al argumento orientado hacia el pasado, aclarando que aquellos a quienes algo, es decir el recuerdo, se debe no son tanto los muertos, sino los vivos. Entonces a pesar de que la obligación moral de recordar consiste en recordar a los muertos, es a sus descendientes a quienes debemos tal recuerdo. Esto representa un avance significativo en términos de claridad pues contribuye a su vez a resolver otra dificultad: recuérdese que probablemente el reto más grande que un argumento a favor de la obligación de recordar ha de enfrentar, es el de ayudarnos a decidir qué es específicamente lo que debe ser recordado, y el argumento que ofrezco ayuda a hacer esto. Veamos cómo. La posición que defiende gira en torno de los requisitos de las relaciones cívicas y se reduce a lo siguiente: tenemos la obligación de recordar todo aquello que no podemos esperar que nuestros conciudadanos olviden.

Obviamente, mucho depende del significado de la expresión “lo que no podemos esperar que nuestros conciudadanos olviden”. La expresión es ambigua; por un lado, tiene un sentido meramente predictivo; por otro, uno normativo que pueda a su vez ser explicado en diferentes términos, incluyendo lo que no podemos razonablemente esperar que nuestros conciudadanos olviden y en términos relacionados pero a la vez distintos, lo que sería injusto esperar que nuestros conciudadanos olviden. El sentido meramente predictivo es indefensible, pues deja una sociedad a la merced de cualquier cosa que un grupo particular, de facto persista en recordar. Aunque finalmente otro capítulo del libro del cual este trabajo hace parte defiende la versión normativa de este argumento, entendiendo la justicia en términos de reconocimiento, podemos aproximarnos al argumento en los tér-

¹⁵ Weizsäcker, “Speech”, en: *Bitburg*, p. 266.

minos más blandos, pero también más accesibles de lo que no podemos razonablemente esperar que otros olviden.

Este argumento a favor de recordar tiene varias características importantes: primero el argumento no descansa en ninguna teoría particular de la identidad individual o colectiva, pues no apela a una concepción particular de cómo nuestra identidad se encuentra entrelazada con un pasado problemático. El argumento trata esto como un problema práctico en última instancia, cualquiera sea la noción de identidad que queramos adoptar, es dudoso que tal noción pueda hacer mucho por disminuir la importancia para los descendientes del asesinato atroz de sus padres. Es factible pensar que no podemos razonablemente esperar que ellos lo olviden. El argumento tampoco descansa sobre una noción de responsabilidad colectiva o extendida por ejemplo, el argumento no afirma que las generaciones posteriores deben recordar porque ellas son en algún sentido todavía responsables por lo que sucedió en el pasado. Por el contrario, el argumento afirma que debemos recordar pues ésta es una manera de ganar la confianza de aquellos cuyos antepasados fueron victimizados. Otra virtud de este argumento es que implica que no son ni los filósofos, ni los historiadores, ni los administradores públicos quienes han de decidir cuál es el pasado relevante que debe ser recordado, como si esto pudiera hacerse sobre la base de principios, de hechos o de consideraciones de conveniencia. Aunque estos factores y quienes los defienden serán relevantes en las discusiones acerca de qué es lo que no sería razonable que algunos ciudadanos esperaran que otros olviden, el argumento se mueve en la dirección de resolver estas cuestiones mediante deliberaciones abiertas y públicas.

Este argumento a favor de la obligación de recordar tiene una virtud adicional: en lugar de fijar de una vez por todas la obligación de recordar para siempre algunos eventos históricos particulares, el argumento puede acomodar percepciones cambiantes acerca de lo que merece ser recordado. Si a lo largo del tiempo, la centralidad de ciertos eventos comienza a ser desplazada en la vida de los descendientes agraviados, este hecho debilita la obligación de recordar tales eventos. Esto evita la necesidad de recordar mecánicamente eventos que conducirían a la banalización ritualizada de la memoria de esos hechos. El argumento también evita la necesidad de definir de antemano el término o la vigencia de las ofensas pasadas. Reconoce que algunos eventos, como el holocausto o la esclavitud, no se perderán de la memoria de la víctimas y sus allegados aun

después de generaciones. Pero algunos eventos lo harán: algunos eventos se desvanecerán de la memoria de las víctimas y de los allegados, y esto está bien. Después de todo, hay límites a todo aquello que nos puede preocupar y especialmente a aquello a lo que podemos dar reconocimiento público, particularmente dada nuestra proclividad a crear nuevos agravios con el paso del tiempo. En todo caso el término o la vigencia de la obligación de recordar eventos particulares no es determinada por una regla, sino sobre todo por lo que a los ciudadanos mismos les importe lo suficiente como para tratar de persuadir a sus conciudadanos que estos eventos merecen ser reconocidos públicamente.

Por último, este argumento a favor de la obligación de recordar no sólo evade las complicaciones que afectaban a sus alternativas anteriores, sino que aclara los fundamentos normativos de tal obligación. Puede decirse que todos los argumentos en favor de la obligación de recordar constituyen esfuerzos por responder a la complicada pregunta de cómo puede ser posible restaurar la confianza ciudadana después de violencia promovida o sancionada desde el Estado mismo. Los requisitos de las relaciones cívicas sobre los cuales el argumento se concentra son en resumen los requisitos de la confianza ciudadana. La obligación de recordar es precisamente el comienzo de los esfuerzos por satisfacer los requisitos de la confianza ciudadana. Los ciudadanos se dan unos a otros razones para tenerse confianza si muestran voluntad para reconocer públicamente un pasado atroz. Es decir, la forma de darle razones para participar en un proyecto ciudadano común a quienes tienen preocupaciones acerca de nuestra identidad política es demostrando disposición a reflexionar acerca de la constitución de nuestra identidad.

El argumento que he ofrecido a favor de la obligación de recordar incorpora también la intuición crucial que subyace al punto de vista según el cual tenemos una deuda con quienes no sobrevivieron; esta intuición, para mí, es acerca de la insuficiencia radical de todas las medidas correctivas. El punto no es que nunca podemos estar seguros de que tales medidas correctivas sirvan, lo cual es cierto, sino que hay algo objetable en convertir el sufrimiento de otros en mera pedagogía, no importa cuán importante pueda ser esta lección. Mi argumento acomoda esta intuición insistiendo que hay una forma de injusticia envuelta en tratar a otros como instrumentos pedagógicos; la confianza social puede aumentar si hay voluntad de recordar a las víctimas, no sólo como una forma de expresarles

nuestra gratitud, sino nuestro sentido de pérdida. Carlos Thiebaut ha argumentado que en la moral, en comparación con otras formas de conocimiento, olvidar por qué aprendemos es simplemente olvidar lo que aprendemos.¹⁴ Recordar el sufrimiento de otros es entonces importante, independientemente de la noción de que tal sufrimiento no debería ocurrir nuevamente. La confianza ciudadana puede ser fomentada si sabemos que aquellos en quienes confiamos no sólo están dispuestos a aprender de sus errores y ofensas, sino –más importante aún–, si sabemos que tienen una percepción aguda para detectar de antemano las consecuencias de sus posibles transgresiones.

Sobra decir que darle un empujón al recuerdo, como he querido hacerlo aquí, todavía deja mucho trabajo complicado por terminar. Establecer que existe una obligación de recordar no dice nada acerca de cómo debe ser cumplida. El tema de cómo debemos darle expresión a la obligación moral de recordar es tema de otro trabajo diferente.

¹⁴ Carlos Thiebaut, “Derechos humanos: frágiles virtudes de la modernidad”, en: Jürgen Habermas, *Moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, México D.F., Alianza Editorial, 1993, pp. 193-225.

Cuarta parte
LOS ESCENARIOS DEL PERDÓN

Perdón y procesos de reconciliación

Jorge Orlando Melo

Director Biblioteca Luis Ángel Arango

En esta discusión, cuyo carácter incompleto y tentativo será evidente, me planteo el problema del perdón como hecho histórico. Por supuesto, el perdón político, el que se refiere a acontecimientos públicos, el que tiene que ver con el delito o el mal cometido mediante el uso del poder estatal o paraestatal, se inscribe siempre en el horizonte del perdón individual y del perdón judicial, de las tradiciones religiosas y culturales que permiten que el individuo, la familia, la comunidad religiosa, la sociedad, pidan y reciban perdón por sus actos privados. Toda sociedad tiene mecanismos para que sus individuos borren sus culpas, paguen sus deudas morales, expíen sus delitos y sean recibidos nuevamente en el cuerpo social. Quien ha cometido un crimen, quien ha violado las leyes de la comunidad, tiene una mancha que debe borrarse para poder a ser un miembro aceptado de ella. Los procedimientos de expiación, castigo y limpieza le permiten reintegrarse a la sociedad, haciendo que el efecto de sus actos se borre y se olvide.¹

Estos procedimientos y rituales merecerían un estudio más integral del que parece haberles dedicado la literatura. Existen detallados estudios del proceso por el cual la venganza de sangre fue reemplazada, con ayuda de los dioses, por el imperio de la justicia. Pero un análisis comparativo, que vea en la misma

¹ Para resumir las respuestas posibles al problema: 1) El ofendido, la víctima, y en ciertos casos sus descendientes o el grupo social al que pertenece, pueden perdonar. Nadie puede, en este nivel, perdonar a nombre de otro. 2) El sistema judicial o el Estado sanciona al culpable y permite su retorno al organismo social, después del pago de la pena, pero en determinadas condiciones indulta o amnistía los delitos (perdona y olvida). 3) La sociedad acepta, mediante un procedimiento de reconciliación, definido en forma más o menos democrática, perdonar a los responsables de delitos cometidos por sus antecesores en el Estado: es un perdón político o social, relacionado en forma muy estrecha y completa con el perdón moral y el judicial. 4) La sociedad debate, en forma abierta y sin límite en el tiempo, las culpas de la historia: los historiadores, independientemente de la decisión judicial o política, seguirán considerando, por ejemplo, que una política determinada condujo al genocidio de un pueblo, o seguirán señalando la responsabilidad de alguien que ha sido absuelto o amnistiado.

perspectiva el sentido del mito y la tragedia griegos, los sistemas de limpieza y expiación de la tradición judía, la lógica de la confesión y la absolución del perdón de los pecados, los mecanismos de crítica y autocrítica de las organizaciones y sociedades comunistas, los rituales de los pueblos llamados primitivos, los mecanismos para borrar la culpa en las culturas orientales, el desarrollo del castigo judicial, las obligaciones de restitución o compensación a las víctimas, las exigencias de arrepentimiento y cambio, el desarrollo del castigo como representación dramática y ejemplar, las relaciones complejas entre castigo y perdón, permitiría construir una especie de antropología general del perdón. En este análisis, además de la elaboración e interpretación de los registros históricos, habría mucho que aprender de la literatura, desde la tragedia griega, desde la Orestíada y Antígona, hasta la poesía del siglo XX.²

1. Los elementos en juego

Una pura aproximación fenomenológica al problema permite al menos acotar los problemas.

1. El carácter de la trasgresión: el problema del perdón social o se plantea ante todo frente a los crímenes realizados a partir del ejercicio del poder político: funcionarios del Estado, miembros de una guerrilla, miembros de un grupo paramilitar, por ejemplo.³
2. La gravedad del delito: en especial, la discusión se refiere a aquellos crímenes como el holocausto, el genocidio, y en general aquellos hechos definidos como delitos contra la humanidad y que las normas

² Algunos estudios importantes sobre el perdón en una perspectiva religiosa son: C. S. Lewis, "El perdón y otros ensayos cristianos", Jean Delumeau, *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, y Donald W. Shriver Jr. *An Ethic For Enemies; Forgiveness In Politics*, Oxford University Press, 1995. Otros trabajos importantes son: Nicholas Tavuchis, *Mea Culpa, A Sociology Of Apology and Reconciliation*, Stanford University Press, 1991; Martha Minow. *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press, 1998; y Priscilla B. Hayner. *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity*, de orientación más política y jurídica.

³ La guerrilla, por supuesto, es apenas un poder político *in fieri*, pero su misma pretensión de obrar a nombre de ideales humanitarios la somete a reglas morales y políticas similares a las del Estado, así no haya existido hasta ahora un mecanismo judicial a la cual deba someterse. Los grupos irregulares de apoyo al Estado son, para estos efectos, miembros del Estado.

jurídicas, nacionales o internacionales, tienden a caracterizar como imprescriptibles.⁴

3. La determinación de la responsabilidad, la adscripción de la culpa. La responsabilidad judicial solo puede ser individual y específica. Esto exige diferenciar entre los que dan las órdenes y los que las obedecen, entre los directos responsables y quienes colaboran, por razones políticas o de beneficio individual, con un régimen que comete atrocidades, o quienes simplemente toleran esas atrocidades. Por supuesto, esto se relaciona con diversas formas de atribución de culpa colectiva: muchas de las grandes tragedias históricas del siglo XX tuvieron que ver con las adscripciones de culpa colectiva, con el desarrollo de categorías de clasificación que permitían deducir la culpa de la pertenencia a determinada categoría social.⁵[5] Ser judío, comunista, fascista, católico, oligarca, colaborador, negro, bosnio, liberal, conservador, era en sí mismo una prueba de culpa, independientemente de los actos concretos realizados por el individuo.

Por otra parte, la pertenencia a tales categorías tiende a perpetuarse a los hijos de los hijos, y a adquirirse por adscripción, la culpa por asociación, extendiéndose a la novia del soldado, al amigo y compañero de fiestas, o al simple semejante. Mientras que los procedimientos judiciales modernos tienden a exigir una determinación de culpas individuales, los procesos sociales de expiación y perdón mezclan en formas muy complejas las culpas colectivas, los sujetos sociales contruidos, la acción

⁴ Como lo señala Paul Ricoeur, estos delitos son por definición imperdonables. Perdonar es cometer un nuevo mal, la impunidad. Y en todo caso, el único que podría perdonar es la víctima misma: ¿con qué derecho el Estado o la comunidad perdonan en nombre del ofendido mismo? Y sin embargo, en la tradición cristiana, ese perdón que surge del poder absoluto de la caridad y la misericordia (como se ve en el salmo 50 y en la epístola de Pablo a los Corintios), que lo perdona todo, puede darse, pero como algo incondicionado. Ricoeur, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, París, Editions du Seuil, 2000, p. 593 ss.

⁵ Un sólido análisis de los razonamientos detrás de la atribución de culpa colectiva, centrada en el proceso de crear identidades clasificatorias, se encuentra en Hanna Arendt, *Eichman in Jerusalem*. Este trabajo es también central para el argumento de la perversión de la justicia que se deriva de los argumentos de culpa colectiva. La misma Arendt desarrolló algunos de los temas centrales del perdón en el capítulo "Irreversibilidad y poder de perdonar", en: *La condición humana*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.

de entes de razón, y además crean una trama muchas veces inextricable entre perdón y reconocimiento de culpa social.⁶

4. Las relaciones entre el perdón privado y el perdón social.
5. Las especificidades de los diferentes mecanismos sociales de sanción, pago y expiación de la culpa. Buena parte del proceso histórico occidental tendió a relegar en forma creciente el perdón como acto radical de relación con el otro al ámbito privado (el perdón a la infidelidad, el perdón a la ofensa familiar, el perdón al ataque al honor, el perdón por la muerte de un ser querido) y a formalizar mediante el procedimiento judicial las sanciones de orden social. Los desarrollos producidos por la conciencia general de unos derechos del hombre o de la humanidad, que encuentran un hito reciente en la Revolución Francesa pero alcanzan una visibilidad social en el contexto de violencia masiva del siglo XX, han llevado al fenómeno reciente de separación, al menos parcial, del proceso judicial y las exigencias del perdón.
6. Las relaciones entre perdón, sanción y venganza. La persona sancionada por un delito, que cumple su pena, puede reintegrarse en la comunidad; quienes han sido ofendidos por ella pueden aceptarlo nuevamente, en la medida en que ha sufrido un castigo y ha hecho una reparación.
7. Sin duda, los mecanismos judiciales implicados en este proceso son diferentes a los que están en juego en los procesos sociales que buscan, mediante un perdón general, reconciliar una sociedad, sin someterla necesariamente a un proceso de castigo, muchas veces imposible, de todos los responsables. Es en este caso, que usualmente se refiere a crímenes contra la humanidad, cuando surgen los grandes dilemas morales y políticos.
8. Por lo anterior, hay que considerar la aparición de mecanismos alternativos, parajudiciales, para el ejercicio del perdón social, que en cierto

⁶ Una situación particularmente compleja surge cuando se plantea el problema de las reparaciones colectivas a grupos tratados injustamente: la Alemania de la posguerra, por ejemplo, consideró justo indemnizar a los descendientes de los judíos perseguidos; ¿cómo justificar que un descendiente de inmigrantes italianos a Estados Unidos, cuyos ancestros llegaron cuando la esclavitud había sido eliminada, sea responsable de indemnizar a los indígenas o a las poblaciones negras? Ver, sobre este tema, el amplio estudio de Eleazar Barkan, *The Guilt of Nations*, Nueva York, W. W. Norton, 2000.

sentido retoman algunos de los rasgos incondicionados y radicales del perdón individual, omiten exigencias de sanción, etc. El caso de Sudáfrica es probablemente el más novedoso de todos.

9. La participación del culpable en el proceso de perdón. En la tradición cristiana, aunque no es exclusivo de ella, el perdón es en buena parte consecuencia del reconocimiento del pecado, del arrepentimiento y de la voluntad de no pecar más. La universalidad de estas tres exigencias (hice algo que no debía, me siento moralmente culpable por haberlo hecho, tengo el propósito de no volver a hacerlo) que encontró su nivel más paranoico en la obligación de confesarse en los rituales de autocrítica de la Unión Soviética o la revolución cultural China, apunta a problemas fundamentales del perdón. Las dificultades para justificar racionalmente y para tolerar emocionalmente el perdón de quien no se arrepiente son obvias. ¿Como perdonar al nazi que insiste en que, si tiene la oportunidad, continuará luchando por la destrucción de los judíos?⁷

Sin duda, el papel del perdón como mecanismo para reconstruir las condiciones de convivencia de la comunidad hace ver como un escándalo de la razón un perdón que parece más bien orientado a dar al criminal la tranquilidad para continuar actuando, la conciencia de que tiene derecho a hacer lo que hace o incluso, como podría elaborarse con los ejemplos de la violencia intrafamiliar, de la esposa que perdona al marido que la golpea, a enviar el mensaje de que la violencia es esperada, incluso querida con resignación masoquista (Derrida, 1999). Sin embargo, no es impensable una justificación de este perdón radical, ni difícil imaginar el movimiento psicológico que en ocasiones lo promueve: la madre que perdona al hijo, porque más allá de las acciones concretas encuentra un fundamento en el ser del hijo, o en la esperanza de que el perdón mismo, en vez de consecuencia del arrepentimiento y el cambio, sea el

⁷ Las víctimas de la represión de Pinochet en Chile, por ejemplo, lo han oído insistir en que lo que hizo era justificado y volvería a hacerlo. Vladimir Jankélévitch, en su primer estudio de 1957 sobre el tema del perdón por el holocausto insistió en su imposibilidad: "el perdón ha muerto en los campos de la muerte". Veinte años después todavía se pregunta: "¿Perdonar? Pero es que han pedido perdón?...". en: *Lo imprescriptible*, Madrid, Muchnik, 1987. Ver también, de este autor, *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999.

gesto de amor que cree el cambio, o la esperanza en la bondad radical, la humanidad nunca borrrable del todo del otro.

10. Las relaciones entre olvido y perdón.⁸ Se ha hecho ya un lugar común señalar que el perdón no requiere el olvido. Para muchos, los procesos sociales de perdón son más sanos, para usar este término impreciso, cuando se apoyan justamente en una recuperación completa de la memoria de la experiencia del mal. Es preciso saber para perdonar. Aunque se admita no castigar a los culpables se presume además que un perdón sin determinación de los culpables deja a la sociedad sin una historia creíble de su proceso, deja a las víctimas más dolorosas sin un mínimo de compensación moral, enquistando –por así decirlo– las formas del mal, invita a nuevos ciclos de venganza privada y no produce una reconciliación genuina.

Sin embargo, es indispensable considerar que a veces, el esfuerzo de saber encubre muchas veces el afán de venganza (un castigo justo o la forma de castigo que consiste en declarar la culpabilidad de los otros, ponerlos en la picota pública), y que en ciertos contextos puede conducir a procesos que pragmáticamente producen resultados contrarios a la reconciliación: la exacerbación de la recriminación y el inicio de una nueva oleada de retaliaciones. En todo caso, solo el mantenimiento de un espacio de discusión pública, de debate histórico sobre lo ocurrido impide igualar el perdón y el olvido.

11. El contexto histórico de los procesos de perdón. Si nos limitamos ahora a los procesos sociales resulta evidente que los procesos de perdón toman muchos de sus rasgos de las experiencias históricas y sociales concretas. Al mirar diversos casos recientes el perdón aparece como resultado de mecanismos diferentes, que vale la pena tratar de aclarar. Es a veces el resultado de un proyecto social de reconciliación, pero, en el extremo opuesto, puede ser la consecuencia resignada de una imposición. La sociedad acepta renunciar a la sanción y olvidar, para evitar

⁸ En los procesos de paz negociada, entre un Estado y grupos rebeldes, lo usual es otorgar un indulto –la suspensión de los efectos de la pena a quienes han sido condenados– y una amnistía, que en su mismo origen etimológico subraya el carácter de olvido, a todos los rebeldes y muchas veces, a los propios agentes estatales que cometieron crímenes en servicio del Estado.

males mayores, para reducir el costo de la violencia, sin que se haya producido una aceptación genuina de responsabilidad. El razonamiento es esencialmente pragmático: el perdón y el olvido se justifican por sus consecuencias, por la posibilidad de que sea el mecanismo menos violento para terminar un conflicto radical en la sociedad.⁹

Usualmente este caso surge frente a una dictadura consolidada, pero que ha perdido su capacidad de sobrevivir a largo plazo y gestiona una transición pacífica, o frente a una fuerza armada enfrentada a la sociedad, capaz de imponer la violencia y de forzar un acuerdo que incluya el reconocimiento del olvido, al menos para su propio crimen. En estos casos, muchas de las víctimas considerarán, por generaciones, que se otorgó no una forma legítima de perdón, sino una impunidad sacada por la fuerza de las armas, que no hubo justicia. En muchos casos, además, estos arreglos surgen en condiciones en las que ambos bandos han cometido crímenes que requieren su tratamiento, y de alguna manera pactan implícitamente la mutua impunidad, usualmente a través de negociaciones de paz o de acuerdos de transición. Las víctimas y sus descendientes se sienten traicionadas: para ellas no es suficiente que, en el mejor de los casos, el arreglo dé término a la violencia: el ahorro de violencia futura lo consideran un cálculo puramente económico, una medida utilitarista que viola los principios éticos y morales y de justicia de la sociedad. Por el carácter muchas veces bilateral de estas situaciones los reclamos tienden a polarizarse, y unos grupos claman contra la impunidad de los agentes del Estado mientras otros evocan la impunidad en los actos de los grupos guerrilleros o terroristas.

En resumen, los puntos en cuestión son: primero, la aplicación de sanciones judiciales a los responsables; segundo, la determinación de compensaciones para las víctimas y sus representantes y, por último, la aplicación de una sanción moral a partir del señalamiento público de responsabilidades, a través de comisiones de verdad que logren aclarar con cierta precisión los grados de responsabilidad individualizada. Cuando se trata de responsabilidades estatales sin que sea posible identificar culpables individuales los procesos judiciales y los acuerdos políticos son complementarios y pueden excluir la sanción judicial: en

⁹ Es lo que parece inaceptable a Derrida, quien sostiene que en el momento en el que el perdón se hace para lograr un objetivo social pierde la pureza radical que debe tener.

estos casos se otorgan amnistías, indultos o la gracia. Estas son formas estatales de perdón no comparables al perdón individual, que el Estado no puede otorgar a nombre de la víctima.¹⁰

La posibilidad de que la sociedad reinicie una convivencia adecuada está ligada en forma variable a los tres niveles señalados: la aplicación eficiente de justicia, la aplicación simultánea o alternativa de sanciones morales basadas en el establecimiento de la verdad y, sobre todo, la visión que se haya construido sobre el futuro, lo que introduce el problema del arrepentimiento o del propósito de no reincidir, así como las diversas estrategias de terapia individual o social: la atención a las víctimas, el reconocimiento teatral del pasado, mediante museos y monumentos, y el mantenimiento del debate histórico abierto.¹¹ Como en todo proceso penal, pero también en todo proceso político, hay una sanción con efecto hacia el pasado, que busca lavar la culpa, y una perspectiva al futuro, que busca garantizar que el mal no renace. No existe una fórmula general para manejar esto y los caminos para crear nuevas formas de convivencia son abiertos, inciertos e impredecibles.

La forma más radical de violencia social es el genocidio: el intento por exterminar un grupo social a partir de su clasificación como una entidad dañina. El esfuerzo de los nazis por exterminar a los judíos, la eliminación de minorías étnicas en África o en los Balcanes, son ejemplos extremos. La sujeción permanente de un grupo a otro, la definición de su inferioridad legal y humana, como en el apartheid o la discriminación racial apoyada por el Estado, constituyen variantes de este proceso. Al lado de estos mecanismos, que constituyen en sentido estricto los crímenes contra la humanidad, los que surgen de la pretensión de que un grupo humano no hace parte de la humanidad, están los procesos más

¹⁰ El derecho del Estado a indultar o amnistiar a sus propios miembros, aunque ejercido con frecuencia, es bastante controvertido; el indulto a los miembros de un grupo rebelde que cometió delitos de cierta gravedad fue aceptado tradicionalmente, aunque con restricciones para algunos delitos. La tendencia moral y política reciente es excluir de posibles amnistía e indulto los delitos cometidos fuera de combate, los actos terroristas contra la población civil e incluso el secuestro.

¹¹ Un efecto paradójico de la aplicación de justicia es la pretensión de cerrar el debate no judicial. Varios acusados que han sido absueltos o han pagado la pena, han iniciado procesos de difamación contra historiadores que insisten en afirmar hechos que el tribunal no pudo establecer. En Colombia, con los niveles de impunidad existentes, la idea de que una absolución judicial es una absolución histórica que convierte en calumnia el resultado de otras formas de investigación, sometidas a otros criterios de prueba, obligaría al país a un silencio inaceptable.

ambiguos en los que, sin una política de exterminio, las condiciones impuestas a un grupo social condujeron a su desaparición casi completa, como en el caso de los indígenas americanos o australianos. La violencia indiscriminada, el uso del terror contra los opositores políticos y sociales, usualmente a nombre de los proyectos de construcción de una sociedad igualitaria, pacífica o justa, llevó a los mayores procesos de violencia estatal del siglo XX, en la Unión Soviética, Cambodia o Chile. La guerra civil en México y en España produjo niveles y formas de barbarie de inaudita crueldad entre los combatientes, y en el último caso llevó a una larga dictadura, muy similar en su violencia a la de Chile. La violencia difusa, en parte enfrentamientos entre sectores de la sociedad civil (los promotores de un cambio social encarnados en la guerrilla y sus contradictores armados e ilegales, los paramilitares) y en parte efecto de una situación de delincuencia que actúa sin restricciones y de la que hacen parte muchos agentes estatales ha producido en Colombia un mayor número de víctimas que muchas formas de represión estatal directa. Un debate sobre el perdón deberá determinar claramente cuáles delitos considera que pueden recibir el perdón (judicial o político) del Estado y cuál es el mecanismo social para negociar la relación entre ese perdón y el reconocimiento o el olvido de los delitos.

2. Algunos elementos para una tipología de los procesos de reconciliación y perdón político recientes

Una mirada a lo que ha ocurrido en los últimos años nos muestra que los procesos de perdón están muy marcados por consideraciones pragmáticas de poder, y que las consideraciones de justicia o moralidad con frecuencia sucumben ante la necesidad de establecer un orden pacífico para la sociedad. Una revisión de algunos procesos para reconciliar la sociedad y producir el perdón en los casos ya claros, produce comprobaciones interesantes.

El modelo original, el punto de partida de los esfuerzos por definir la responsabilidad de los Estados es el de los juicios de Nuremberg. Allí se sometió a juicio a la dirigencia sobreviviente del nazismo y se aplicaron sanciones a los que fueron hallados responsables. El caso alemán, sin embargo, dejó abiertos problemas que todavía siguen vigentes. El castigo a los jerarcas nazis dejó de lado el problema de la responsabilidad de otros sectores de la población alemana, no tanto como una culpa colectiva (aunque la tentación a atribuirla sigue vigente),

sino como responsables, por sus conductas individuales, por la tolerancia o la colaboración cotidiana con las conductas que apoyaban el exterminio. En este caso, por supuesto, se plantea con particular vigor un problema de esta clase de juicios: que son organizados por los vencedores, cuyas conductas pudieron ser, como en el caso de Hiroshima, igualmente criminales.

En todo caso, en este tribunal se encuentra la matriz de la búsqueda de mecanismos judiciales supranacionales para casos similares de delitos contra la humanidad, como lo muestran los juicios recientes de responsables de crímenes en la antigua Yugoslavia, enmarcados ya en un procedimiento que define una representatividad internacional.

En España la caída del franquismo se hizo después de un proceso de normalización de la dictadura, a través de un proceso de transición previsto y organizado por Franco, pero que se transformó, con el apoyo de la mayoría de los españoles, en un retorno rápido a la democracia. La transición fue realizada bajo el control de grupos y facciones inicialmente vinculados con el franquismo, pero abiertos a transacciones con la oposición, que en cierto modo representaba a las víctimas de la represión y la violencia estatal. En España, la opción adoptada fue la más radical: total olvido oficial, total impunidad por los hechos del franquismo y la guerra civil. El carácter muy universal de la violencia, que comprometía a grandes sectores de la sociedad, y el hecho de que el pacto lo hacía una generación que no había estado involucrada en los hechos más graves y dramáticos de la guerra civil, así hubiera participado luego en algunas formas de continuidad con la dictadura o con formas violentas de resistencia.

Estos dos casos, como lo señaló Bronislaw Gemereck, estuvieron en la mirada de quienes tuvieron que tomar decisiones, en la década del noventa, en relación con la liquidación de las dictaduras comunistas. ¿Había que aplicar una justicia estricta, sancionar a todos los responsables, suprimir los derechos políticos a todos los colaboradores del régimen y aplicar represalias rigurosas, para atender las exigencias morales de la justicia?, ¿o era preferible, como en España, aplicar un amplio olvido? Aquí vale la pena subrayar el impacto del proceso político que condujo a la caída de las dictaduras. Mientras Alemania fue derrotada, el régimen dictatorial español preparó e intervino en su propia transición. En general, la evolución de la Europa Oriental siguió más bien el modelo español: en la mayoría de los países (Rusia, Hungría, Polonia) el desmantelamiento del régimen

fue gradual y contó con la participación de antiguos dirigentes comunistas. El carácter pactado del cambio resultó dominante, amplias amnistías cubrieron toda clase de crímenes, y hoy en varios de estos países los antiguos dirigentes de la dictadura ocupan posiciones importantes. Donde la caída del régimen fue más brusca e intempestiva, donde no se preparó la transición, como en Alemania Oriental (que en parte fue también ocupada por un nuevo poder, apoyado en la Alemania Federal) o en Checoslovaquia o Rumania, se produjeron represalias más fuertes y se tomaron medidas más drásticas. Como situaciones intermedias puede considerarse el caso de Argentina, donde una posible transición pactada resultó acelerada por la derrota militar en las Malvinas, y dejó a los dirigentes a merced de la aplicación de medidas de justicia (pero donde el carácter transado se refleja en la tentación permanente de extender amnistías e indultos adicionales). El caso chileno es más cercano a la perspectiva española, en la medida en que la transición se realizó en forma pactada e incluía claras garantías de impunidad para los responsables estatales.

Estas diferencias muestran la importancia de las perspectivas sociales de construcción de una forma aceptable de convivencia: los dirigentes políticos de la oposición realizan cálculos prudentes para ver hasta dónde la insistencia en la aplicación de la justicia obstaculiza la recuperación de la democracia y la paz, o hasta dónde una impunidad muy amplia deja demasiadas heridas políticas, demasiadas injusticias sin solución. En Argentina y en Chile, donde el carácter del terrorismo oficial estuvo enmarcado en una retórica humanitaria e incluso cristiana –la defensa de la libertad y de la civilización cristiana frente al peligro comunista– el escándalo del crimen, que viola los principios morales esgrimidos, hace particularmente irritante para las víctimas el esfuerzo de tender un manto permanente de olvido. Cuando, como en España o en algunos países comunistas, la participación de miembros del antiguo régimen opresivo en la búsqueda de una transición es muy clara, la autoabsolución que se aplican estos dirigentes tiene, como señaló Colomer, un doble sentido: el de decretar ellos mismos el olvido de sus delitos, pero también el de ganar con su conducta final cierta legitimidad política para esa absolución. En todo caso, en ninguna de las transiciones recientes (Grecia, Chile, Argentina, Europa Oriental) se produjo el nivel de aplicación de retaliaciones, de venganza o de aplicación de justicia que siguió a la caída del nazismo, que abarcó no solo a los gobernantes sino a los colaboracionistas, muchos

de ellos ejecutados en forma más o menos sumaria. Solo en Alemania Oriental ha habido sanciones contra los colaboracionistas, mediante la destitución masiva de personas vinculadas como informantes a la policía o incluso la prohibición de enseñar a miles de docentes que habían dictado clases de marxismo-leninismo. En los demás países los dirigentes fueron pocos y los colaboradores fueron habitualmente perdonados e incluso jubilados, y en general la sociedad entró en un proceso de transacción y negociación en el que en forma relativamente prudente y pragmática se aplicaron diversas medidas de olvido o compensación: en el fondo, la valoración de las perspectivas de una convivencia futura aceptable predominó sobre las exigencias estrictas de la justicia.

El caso de Sudáfrica resulta, en algunos sentidos, asimilable a estos: allí el régimen debió ceder ante la conjunción de las presiones internacionales y la resistencia interna, pero el proceso de transición fue en gran parte pactado. Pero como en el caso de Chile y Argentina, se intentó que la amnistía judicial aplicable a una gran parte de los delitos (y ofrecida a todos los que confesaran los hechos) no coincidiera con una amnistía moral, con un olvido que dejara a las víctimas sin algunos de los mecanismos de compensación. La creación de una Comisión de Reconciliación y Verdad trató de unir, así fuera verbalmente y por el recurso a una invocación muy explícita a elementos de la tradición cristiana, el esfuerzo por generar una sociedad capaz de convivir, después de siglos de enfrentamiento, manteniendo como un valor prioritario el establecimiento de la verdad. Algo similar se había intentado en Chile y en Argentina, con diferencias significativas y que requerirían una discusión más detallada. En todos estos casos, sin embargo, el procedimiento en el fondo es similar: ante la imposibilidad política e histórica de aplicar plena justicia se busca que la sociedad adquiera plena conciencia del horror que ha atravesado, que los responsables no puedan seguir sosteniendo su inocencia, que las víctimas puedan realizar una especie de catarsis al recibir el reconocimiento de que fueron injustamente violentadas, y en determinadas ocasiones que puedan recibir compensaciones materiales. Adicionalmente, en el caso de Sudáfrica el lenguaje del perdón desbordó una visión puramente judicial e histórica del proceso: la verdad debía abrir el camino, en cuanto fuera posible, a un gesto colectivo, a una declaración de perdón que requería, como en la tradición cristiana, la solicitud de perdón por parte de los criminales. Por último, dados los elementos de manipulación de la información que prevalecieron en

Sudáfrica, el proceso de la Comisión parecía especialmente relevante para que toda la comunidad, pero especialmente la comunidad blanca, tomara conciencia de los niveles de terror que había apoyado, tolerado o ignorado.¹²

En los casos anteriores se trata de regímenes en el poder, abiertamente terroristas o culpables de crímenes de lesa humanidad, derrocados o sustituidos por estructuras democráticas. Diferentes han sido las situaciones surgidas de la existencia de regímenes democráticos, pero con grados diferentes de apertura y represión, que enfrentaron el desafío de la guerrilla y negociaron eventualmente con esta, como en Guatemala o Salvador. Allí no se dio una ruptura substancial en las estructuras políticas: la guerrilla abandonó su lucha por la revolución y pactó un retorno a la democracia, una aceptación de objetivos mucho más limitados que los que se había propuesto tradicionalmente. En el proceso de negociación, enmarcado dentro de una intervención internacional humanitaria vigorosa, la reivindicación de justicia frente a los abusos estatales logró incorporarse a los acuerdos, usualmente también bajo la forma dominante de comisiones de la verdad. En muchos sentidos, esto resultó viable por la convicción general de la existencia de prácticas de violaciones graves de los derechos humanos o del derecho internacional humanitario por parte de agentes estatales, en particular de los militares, y por un consenso social acerca de la necesidad de reformar en forma substancial el ejército y los organismos de seguridad. Estas comisiones, en cierto modo, han buscado ante todo generar el reconocimiento por parte del Estado de lo que se negó antes: no tratan tanto de documentar atrocidades conocidas y aceptadas, como de invertir el discurso del Estado, de la negación a la aceptación de su culpabilidad. Esto podía, se esperaba, generar perspectivas de reconciliación y de perdón por parte de las víctimas, pero el hecho de que el Estado que aceptaba culpa no estaba dispuesto a sancionar –como resultó pronto evidente para la mayoría de los casos en Argentina– ha dejado abierta una herida que resultará difícil de cerrar a corto plazo.¹³ Por otra parte, en todos estos pro-

¹² Un testimonio conmovedor y vigoroso del trabajo de la comisión sudafricana es el de la poeta y periodista Abtjie Krog, *Country of My Skull: Guilt, Sorrow, and the Limits of Forgiveness in the New South Africa*. Johannesburg, Random House, 1998, y Nueva York, Times Books, 1999. Al mismo tema se refiere quien presidió la Comisión, el obispo Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness*, Nueva York, Doubleday, 1999.

¹³ El resultado muy diferente, en todos los sentidos, de las comisiones de verdad, puede atribuirse en parte al tipo de delitos analizados (son más pertinentes cuando, como en Argentina, los delitos fueron cometidos por agentes del Estado y este hizo todo lo posible por esconderlos) que

cesos prevaleció la aplicación de amplios indultos o amnistías a los rebeldes por sus delitos políticos y por aquellos delitos conexos, ignorando las reclamaciones de reparación de quienes fueron víctimas de actos que violaban las reglas del derecho internacional humanitario.

En todos estos casos, además del problema judicial y político, surge el problema moral: ¿es posible perdonar? Las víctimas son recientes, sus hijos o esposos están vivos. Saber que hubo sanciones, saber quién fue el responsable cuando el Estado lo negaba, advertir que ha perdido legitimidad la retórica que apoyó el terror, puede ser una condición para el perdón. Pero, como lo señalan Jankélévitch y Derrida, hay una incongruencia fundamental entre lo judicial y político y el proceso moral del perdón. Esto puede llevar a algunos a negar la posibilidad del perdón: es excesivo pedir a las víctimas que perdonen. Pero también a una definición heroica del perdón, en el que este se aplica justamente a lo imperdonable. Pero nada nos dice que ese perdón exista, y cuando escuchamos a alguien que dice que perdona, muchas veces creemos –y no hay manera de saber si esto es así– que se trata ante todo de una forma de resignación ante lo inevitable, ante la irrecuperabilidad de lo perdido. Y este perdón, como lo subraya el mismo Derrida, lo hace muchas veces quien ha perdido a un ser querido, pero no la víctima misma.

Imposible saber, pues, si el perdón, en el sentido moral y personal más duro, existe. Muchas de las estrategias de perdón se colocan en otros planos. Algo similar se presenta frente a las peticiones de perdón. Los victimarios que piden perdón muchas veces están negociando implícitamente un tratamiento judicial más favorable, y la sinceridad de su sinceridad es cuestionable. Con más frecuencia, la petición de perdón ha sido un acto político o religioso, en el que el dirigente máximo de un país o de una religión pide perdón y ofrece disculpas por el conjunto de un proceso histórico relativamente indeterminado. Pedir perdón por las víctimas de la inquisición o de la conquista, por la miseria producida por el colonialismo, o por los delitos de los nazis, o por la represión inglesa en la Irlanda de hace un siglo, cuando quien pide perdón no participó en esos hechos,

en los casos con una alta colaboración con el régimen represivo, como en Europa Oriental, o en los casos de violencia social muy amplia, en el que la investigación de responsables podría ser extraordinariamente compleja y presentar grandes dificultades para lograr conclusiones claras, como puede ser el caso eventual de Colombia.

tiene un valor ante todo pedagógico, y por supuesto un valor político: tiene importancia, ante todo, como reconocimiento de la transformación de un discurso histórico que en un momento determinado justificó una forma especial de opresión o violencia. Pero es al mismo tiempo un ejercicio de poder, una forma de revitalizar una comunidad política o religiosa y crear condiciones para nuevas formas de relación social, nuevas aperturas al ecumenismo o al universalismo humanitario global.

Y aquí mezclo además dos tipos de hechos históricos: aquellos que una conciencia moral estricta pudo haber considerado siempre crímenes, como la esclavitud o la invasión a sangre y fuego de un país atrasado y aquellos que se vivieron como procesos justos o fueron consecuencias impredecibles de situaciones de dominación. Uno puede preguntarse, por ejemplo, si alguien puede pedir perdón a nombre de los conquistadores, por el exterminio de los indígenas colombianos. Si todos somos, en diversos grados, miembros de una sociedad mestiza, ¿debemos al mismo tiempo asumarnos como herederos del victimario y la víctima, y mantener una conciencia moral escindida, reclamándonos a nosotros mismos la reparación que se nos debe por habernos destruido nuestra religión o nuestra lengua primitiva?

Con esto quiero mostrar lo que puede ser un uso ilegítimo de las nociones de culpabilidad y perdón, al intentar aplicarlas en forma transitiva a los herederos biológicos o culturales de algún grupo histórico. Si en la justicia rige normalmente el principio de la prescripción, que en la historia no se aplica, pues siempre es legítimo volver a analizar las cuestiones de responsabilidad aplicables a cualquier época, lo que no es legítimo es mezclar los dos órdenes en un intento de judicializar el pasado.

3. El caso colombiano: perspectivas inciertas

Debemos preguntarnos hoy si toda esta discusión sobre el perdón tiene importancia en el caso colombiano. Por supuesto, sabemos muy bien que si queremos encontrar una salida negociada al enfrentamiento armado que vivimos, tendremos que aceptar formas de perdón judicial que sin duda producirán escándalo, en la medida en que dejarán en la impunidad miles de asesinatos, homicidios, secuestros, ataques a poblaciones civiles, actos de tortura, desapariciones. No es pensable un proceso de paz en el cual queramos sancionar ejemplarmente a los miembros

de la guerrilla por el horror que han traído a Colombia en cuarenta años de violencia, o en el que queremos castigar a los agentes estatales que violaron las normas legales para combatir con el delito a los guerrilleros. Los miembros del Congreso producen, con cierto optimismo, y cerrando momentáneamente los ojos sobre las condiciones reales de la negociación de paz, normas judiciales que declaran que no podrá haber amnistía o indulto por secuestro, por actos de terrorismo o por violaciones graves al derecho internacional humanitario. Saben, al hacerlo, que están haciendo un ejercicio retórico, pues no es previsible que pueda haber una negociación que lleve a los jefes guerrilleros más importantes a la cárcel. En muchos documentos se predica la imposibilidad moral de amnistiar o indultar a los agentes estatales que hayan cometido violaciones similares. En este caso probablemente esta exigencia no será un obstáculo formal para la negociación, en la medida en que el castigo, en la realidad, amenazaré solo algunos casos ejemplares, y en la medida en que la mayoría de los miembros de los niveles más altos del mando militar o político, probablemente, no han participado directamente ni han dado aprobación explícita a tales actos, y su responsabilidad se deberá determinar alrededor de discusiones casi insolubles sobre responsabilidades indirectas, por omisión o por permitir la creación de un “clima” de ilegalidad. El hecho real es que los colombianos tendremos que escoger pragmáticamente entre, o una larga prolongación del conflicto, o aceptar la amnistía, el indulto y la impunidad para muchos de los delitos graves que se han cometido en estos años.

¿Podremos entonces, si no vamos a exigir una aplicación estricta de justicia, pedir al menos la justicia histórica, y que una comisión documente exhaustivamente los crímenes, para que la sociedad sepa lo ocurrido? También me parece una perspectiva muy remota. El conflicto colombiano es un largo conflicto, en el que los papeles de víctimas y victimarios se han intercambiado, en el que el guerrillero de hoy es el paramilitar de mañana y el soldado de hoy puede ser el guerrillero de mañana. Es también un conflicto en el que los niveles de negociación pragmática, aunque no han impedido el mantenimiento de la violencia, penetran todas las formas de vida cotidiana. Los colombianos culpables podrían ser demasados. Quizás a lo que más podamos aspirar es a una comisión que documente los crímenes, del Estado, la guerrilla y los paramilitares, sin pretender establecer responsabilidades individuales, para que al menos la memoria de lo ocurrido pueda mantenerse, y que en la medida en que no tenga impacto judicial logre

obtener unos niveles de información que le resultarían imposibles a una comisión judicial.

¿Podrán esperar las víctimas colombianas al menos la petición de perdón de los victimarios? (y en este caso debo subrayar que aunque no acepto el concepto de responsabilidad colectiva en los términos criticados antes, la pertenencia a un grupo que se organiza para cometer actos de violencia, la afiliación a un grupo paramilitar o guerrillero, por ejemplo, sí genera responsabilidades, aunque siempre deba, para efectos judiciales, distinguirse claramente esta responsabilidad con la derivada de actos concretos: no todos los miembros de estos grupos son igualmente responsables). En los procesos de paz o de transición de Centroamérica o del sur del continente hay, en forma más o menos explícita, y en grados diversos, un reconocimiento del fracaso de un empeño político que utilizó la violencia, a nombre de la defensa de la tradición, la fe y la religión, o de la revolución social, contra Gobiernos más o menos democráticos. Pero hay casos radicalmente diferentes: los dictadores de Chile o Argentina siguen afirmando tozudamente que actuaron con razones válidas, que obraron en defensa del bien común. Los guerrilleros centroamericanos han reconocido, en un sentido más profundo, su error, aunque sería muy complejo revisar los diversos matices y acentos de este reconocimiento: casi todos afirman, pese a todo, el sentido humanista de su lucha y encuentran justificación retrospectiva a sus actos en las injusticias de las que fueron víctimas, ellos o sus pueblos.

Este reconocimiento de fracaso relativo, sin embargo, está muy lejos de un reconocimiento de responsabilidad. Por ello, en todos los casos, tanto los gobiernos militares como las guerrillas, han negociado, apoyados en el poder armado de que disponen, el perdón judicial y político, a cambio de la reducción del sufrimiento, de una transición más o menos pacífica y rápida a la democracia. Por ello, me parece difícil, al menos en el horizonte político, ideológico y cultural actual del país, que las guerrillas colombianas, o incluso los paramilitares, lleguen a aceptar que deben pedir perdón a sus víctimas. Pedirán amnistías, y garantías de que no se les aplicarán los instrumentos internacionales desarrollados en los últimos años para combatir los crímenes contra la humanidad, pero no reconocer haberse equivocado. En esto, además, tiene un papel importante su percepción como víctimas, la idea de que lo que han hecho es una respuesta válida a la violencia que han padecido. Esto complica adicionalmente las perspectivas, porque no será

sin duda aceptable reconocer responsabilidad mientras el Estado no acepte la que le cupo, por ejemplo, en la liquidación de la Unión Patriótica.

El problema del perdón, por lo tanto, se complica, por la existencia de crímenes en ambos lados. En estas condiciones, la primera tentación de unos y otros es rechazar el perdón del otro mientras se busca la impunidad por los propios actos. La guerrilla esgrime una actitud de inocencia frente a sus propias acciones –y más que negarlas, pues hacen parte de su política oficial–, lo que pretende es redefinirlas: un secuestro es una retención, el ataque a un poblado es una retaliación legítima contra el apoyo de la población a actos de guerra contra la guerrilla, el fusilamiento de un funcionario es una sanción derivada de un juicio legítimo contra un colaborador del enemigo o un enemigo del pueblo mientras promueve la conciencia de que sería inmoral aceptar el olvido de las violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario cometidos por agentes estatales o por los paramilitares. El Estado, que puede alegar con mejor fundamento que las violaciones cometidas por sus agentes no hacen parte de sus políticas, ni se hacen en desarrollo de sus instrucciones –aunque no debería ignorar que su conducta de debilidad, de creación de un clima en el que tales actos generan en quienes los cometen al menos la suposición de que serán bien vistos y en alguna medida protegidos– insiste en que la sociedad exigirá que los crímenes de lesa humanidad de la guerrilla no queden impunes, lo que explica las leyes que hace, a sabiendas de que los mismos que las aprueban estarán listos a derogarlas, para prohibir la amnistía de ciertos delitos típicos de la guerrilla como el secuestro. Todos, al fin de cuentas, guerrilleros, paramilitares, delincuentes del Estado, comparten la idea de que actúan en beneficio de la sociedad y que representan sus intereses más valiosos.

Creo que es inevitable que en muchos de estos casos tendremos que aceptar el perdón y el olvido legales.¹⁴ Pero el perdón judicial no es equivalente al perdón histórico ni al perdón humano que puedan dar las víctimas y que, aunque pueda apoyarse en una tradición religiosa que invita a perdonar setenta veces siete y a reconocer la propia culpabilidad como base de la concesión del perdón al otro, no puede ser arbitrario.

¹⁴ Un poco cínicamente, puede decirse con Nietzsche que “los que perdonan son débiles e incapaces de afirmar su derecho a una solución justa”, y que esta incapacidad estará en la base del perdón en Colombia.

Por ello, me parece que el debate sobre el perdón se plantea en un plano aún teórico y con vínculos restringidos con el conflicto colombiano. Quizás podría convertirse en un tema pertinente, y en uno de los elementos de un proceso de cambio social, si fuera posible desarrollar un consenso más o menos amplio acerca de algunos de los aspectos centrales del dilema colombiano. ¿Se aceptará, además del perdón judicial, el perdón político y moral a la guerrilla, sin que esta reconozca su error? Los colombianos miran con desconfianza a sus propias instituciones políticas y encuentran, como la guerrilla, muchos cambios que hay que hacer en el país. Pero nunca han acompañado el proyecto de la guerrilla, nunca han compartido seriamente la idea de que frente a la injusticia la injusticia de la lucha armada es un camino válido. Sin embargo, esta noción no se ha afirmado con claridad en la opinión: la fe en que un sistema democrático constituya el camino más apto para buscar la solución de nuestros problemas, la idea de que la opinión generada en el debate público y expresada a través de los mecanismos de representación es la que debe primar en la dirección de los asuntos públicos, el rechazo a la imposición armada sobre el consenso ciudadano, son tenues, y están muchas veces a punto de romperse por la presión de los hechos. Muchos colombianos aceptan la democracia parcialmente, cuando los favorece, pero admiten la violencia en su favor. En mi opinión, solo una elección incondicional de la democracia frente a la violencia, por parte de la sociedad civil, de la sociedad no armada (para darle este sentido restringido, pues en su significado sociológico tradicional la guerrilla y los paramilitares son parte de la sociedad civil), puede abrir el camino para que la escasa legitimidad que hoy tiene la guerrilla se disuelva en un claro mensaje social de ilegitimidad.

Frente a la violencia, debemos poder decir sin equívocos, en una afirmación de pacifismo radical, que no la compartimos, que no le damos apoyo, y que la rechazamos. Por supuesto, esto debe estar acompañado de una voluntad similar de vigilar al Estado, de combatir las tentaciones oportunistas de utilizar el delito o el crimen para atacar a la guerrilla, de usar las armas por fuera del espacio legal que las democracias les asignan. Pero un mensaje consistente, permanente, a la guerrilla y a los paramilitares de que la sociedad no está con ellos, de que aunque defiendan en determinados momentos cosas que otros miembros de la sociedad creen que deban defenderse (la justicia social por el lado de la guerrilla, el derecho a la vida y la libertad por el de los paramilitares), eso no los convierte

en sus defensores y representantes, de que al optar por la violencia han optado por mecanismos que en vez de resolver injusticias y problemas los agudizan y acentúan, podría llevar, quizás en muchos años, pero este proceso será largo, a que la guerrilla finalmente acepte que la lucha armada ha sido un error, que ha congelado políticamente al país, que ha endurecido el sistema democrático y lo ha limitado, que ha destruido toda posibilidad de movimientos sociales populares auténticos y vigorosos.

No es quizás aún el momento de invitar al perdón, si estamos hablando del perdón a los que han cometido los peores crímenes y errores. Es el momento de invitar, para mantener el lenguaje religioso, al arrepentimiento y a la enmienda.

Bogotá, 16 de agosto de 2002

Castigo, perdón y reconciliación. El caso de Sudáfrica

David Crocker

Institute for Philosophy and Public Policy

School of Public Affairs

University of Maryland

Traducción: Carlos Parales

Profesor Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario

En su reciente libro *No hay futuro sin perdón*, el arzobispo Desmond Tutu evalúa los éxitos y fracasos de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica (TRC). Como jefe de la comisión, Tutu defiende la concesión que se le ha otorgado a la comisión de amnistía a los criminales que hayan revelado la verdad acerca de sus pasados y alaba a las víctimas que pudieron perdonar a quienes abusaron de ellos. Sin embargo, al tiempo que reconoce la necesidad de su país de confrontar los demonios del pasado en vez de entrar en una especie de “amnesia nacional”, Tutu rechaza lo que él denomina “el paradigma del juicio de Nuremberg”. Él cree que las víctimas no deberían presentar cargos contra aquellos quienes violaron sus derechos y que el Estado no debería hacer que los acusados sufran todo un proceso judicial e imponga castigos a aquellos a quienes encuentra culpables.

Tutu ofrece argumentos de tipo práctico y moral en contra de la aplicación del precedente de Nuremberg en el caso de Sudáfrica. A nivel práctico defiende la visión de que si los juicios fueran la única manera de confrontar los errores del pasado, entonces los proponentes del apartheid habrían frustrado los esfuerzos para negociar la transición a un régimen democrático. Recuerda cómo el sistema judicial sudafricano, sesgado como lo fue durante el apartheid, difícilmente habría podido alcanzar veredictos y sentencias justas. Por otra parte, Tutu señala que los juicios son excesivamente costosos, conllevan tiempo y trabajo y desvían recursos valiosos de tareas tales como el alivio de la pobreza y la reforma educa-

tiva.¹ Al rechazar el castigo, Tutu se muestra en favor de la perspectiva de la Comisión de Verdad y Reconciliación, en la cual los criminales confiesan públicamente la verdad mientras que sus víctimas responden con perdón. Poderosas razones prácticas pueden explicar la decisión de ahorrarle a los opresores juicios y sanciones criminales, pero, como lo mostraré ahora, no existe argumento moral –por lo menos ninguno de los dos que Tutu presenta– que justifique el rechazo del paradigma de Nuremberg.

1. El argumento en contra de la venganza

En el primero de estos argumentos morales, el argumento en contra de la venganza, Tutu ofrece tres premisas que llevan a la conclusión de que, por lo menos durante la etapa de transición en Sudáfrica, el castigo legal de aquellos quienes violaron los derechos humanos es moralmente errado. Él afirma, primero, que el castigo es retribución, segundo, que la retribución es venganza y tercero, que la venganza es moralmente errada. Aunque comprende que el perdón puede ser apropiado para cualquier agravio, en un punto señala que la amnistía provee solamente una alternativa *temporal* para que Sudáfrica se confronte con los errores del pasado. Sin embargo, no presenta ningún criterio para determinar en qué punto el castigo para los crímenes debería ser restituido, y tampoco ofrece razones que justifiquen el castigo en épocas normales. Además, uno podría preguntarse sobre qué base Tutu niega la exoneración para aquellos quienes cometieron violaciones de los derechos humanos *después* de la caída del apartheid y que ahora desean la amnistía a cambio de una revelación completa de sus actos criminales.

2. ¿El castigo es retribución?

Consideremos la primera de las tres premisas de Tutu en su argumento en contra del castigo. Desde el momento en que asume que el castigo no es más que retribución, falla en la definición de lo que entiende por “castigo”. De hecho, no identifica de manera explícita el castigo legal como una sanción intencional administrada por el Estado consistente en sufrimiento o privación. Tutu tampoco dice casi nada acerca de la naturaleza y los objetivos del castigo legal. No distingue, por ejemplo, entre el castigo que impone la corte y el tratamiento terapéutico o la vergüenza

¹ En palabras de la teórica legal Martha Minow, la interposición de acciones judiciales es lenta, parcial y estrecha.

social, entre otras formas de respuesta social a la conducta criminal. Tutu no considera las diversas funciones que puede tener el castigo –tales como el control y la denuncia del crimen, el aislamiento de lo peligroso, la rehabilitación de los criminales, el darles a los perpetradores lo que se merecen– ni se pregunta si estas funciones justifican la sanción criminal.

En alguna parte Tutu señala que el objetivo principal de la justicia retributiva es “ser punitiva”, por tanto, uno supone simplemente que castigo significa “retribución” y que la naturaleza del castigo legal es retributiva. Sin embargo, en otras ocasiones Tutu acepta que los juicios tienen otros dos objetivos, por lo menos durante la etapa de transición en Sudáfrica: reivindicar los derechos de las víctimas y generar verdad acerca del pasado. Una y otra vez, Tutu señala que las víctimas de los errores del pasado tienen el derecho, por lo menos el derecho constitucional y quizás también el derecho moral, de presentar cargos criminales en contra de aquellos que abusaron de ellos, incluso buscar restitución; pero a su vez encomia la “magnanimidad” de individuos que, como el ex presidente sudafricano Nelson Mandela, no han ejercido este derecho y están dispuestos a perdonar y a buscar armonía (*ubuntu*) con sus opresores.

Estas afirmaciones sugieren que Tutu considera el castigo legal, no solamente como un medio de retribución, sino también como un medio de afirmar y de promover los derechos de las víctimas. En realidad, comparte la amenaza creíble del castigo como una herramienta social para motivar a los perpetradores a decir la verdad acerca de sus crímenes. La Comisión de Verdad y Reconciliación no concedió una excesiva amnistía a los violadores de derechos humanos o perdonó a todos aquellos convictos de abusos cometidos durante el apartheid. En lugar de esto, ofreció amnistía a los individuos perpetradores, *solamente si*: (i) la revelación era completa y exacta, (ii) las violaciones que hicieron estaban motivadas políticamente, y (iii) los actos criminales eran proporcionales a los fines que los violadores de los derechos esperaban alcanzar. De acuerdo con Tutu los individuos que no logran completar cualquiera de estas tres condiciones tienen un incentivo fuerte para aplicar a una amnistía y revelar toda la verdad. Es precisamente debido a que los violadores son amenazados con juicios y con eventual castigo, que entienden que no hacer ninguna aplicación para amnistía o que mentir acerca de sus crímenes es demasiado riesgoso. Sin tal amenaza

de juicio y castigo es improbable que la comisión hubiera tenido el número de perpetradores que acudieron a confesar sus crímenes.

Ahora bien, el asunto es que Tutu no puede conciliar ambas perspectivas. No se puede rechazar el castigo y al mismo tiempo defender la amenaza de castigo como eficaz en disipar mentiras y generar verdad. De ahí que la aceptación del castigo como “amenaza” prácticamente lo compromete en un papel no retributivo y consecuencialista del castigo, dado que sin hacer ocasionalmente realidad la amenaza de castigo entonces la amenaza pierde credibilidad.

Tutu no ofrece suficiente precisión sobre el término “retribución”. Simplemente identifica, por momentos, retribución con castigo legal. En lugar de esto, uno debe entender la retribución como un *razonamiento* o una *justificación* importante para el castigo y, al mismo tiempo, para limitar el castigo. Los proponentes de la teoría retributiva del castigo ofrecen una variedad de razones contrastantes, pero todos están de acuerdo en que cualquier teoría retributiva requiere, como mínimo, que el castigo “mire hacia atrás” sobre asuntos importantes. Dicho de otra manera, para que un crimen sea castigable, en palabras del abogado y teórico legal Lawrence Croker, la justicia requiere considerar ante todo “el acto criminal” ya sucedido y no tanto “las futuras consecuencias” del castigo. Estas consecuencias futuras podrían comprender cosas buenas, por ejemplo, la disuasión del crimen, la rehabilitación de criminales o la promoción de la reconciliación. Sin embargo, para los retributivistas la aplicación de sufrimiento o de daño –normalmente prohibido– se justifica debido a lo que, en proporción, el criminal *ha hecho anteriormente*. Desde luego, sólo aquellos que han sido encontrados culpables deberían ser castigados y su castigo debería ajustarse, sin ser mayor, al crimen cometido.

Algunos defensores de la teoría retributiva del castigo afirman además que solamente (y quizás todos) los criminales *merecen* castigo, y que la cantidad o clase de castigo que ellos merecen debe ajustarse al crimen cometido. El filósofo Robert Nozick explica lo merecido en términos de correspondencia entre la criminalidad del acto y el grado de responsabilidad del criminal. La retribución, como una justificación para el castigo, requiere que el criminal reciba no más (y quizá tampoco menos) de lo que “justamente se merece”.

3. ¿La venganza es retribución?

La segunda premisa del argumento de Tutu en contra del castigo: “La retribución no es más que venganza o revancha”, también está viciada. Si partimos de la forma como entiende Nozick la retribución, esto es, como “castigo infligido de acuerdo a lo que se merece por un crimen pasado”, entonces ¿es correcta la apreciación de Tutu de tratar la retribución y la revancha o la venganza como equivalentes? Ambos, tanto la retribución como la revancha comparten, como lo indica Nozick, “una estructura común”: infligen un daño o una privación por una razón conocida. La retribución y la venganza lesionan a quienes en alguna medida saben que se lo merecen. Siguiendo el análisis breve pero sugestivo de Nozick, voy a proponer al menos seis maneras en las cuales la retribución difiere de la revancha.

1. *La retribución está referida a un crimen.* Como Nozick lo señala, “la retribución es concebida para un crimen, mientras que la revancha puede ser hecha para un agravio o para cualquier nimiedad, y no estar necesariamente relacionada con un crimen”. Lo que se quiere decir, de acuerdo con mi interpretación, es que retribución significa la imposición de un castigo para un crimen u otro acto criminal, mientras que la revancha puede aplicarse igualmente a una nimiedad, a un agravio no intencionado, a una mirada inocente o a la ridiculización frente a los amigos.
2. *La retribución es limitada.* Nozick también ve correctamente que en la retribución existe un límite interno, de carácter superior, a la hora de aplicar el castigo, mientras que la revancha es esencialmente ilimitada. En la misma dirección, para Lawrence Croker “un rasgo absolutamente central de la justicia criminal, es colocar en cada ofensa un límite superior en la severidad del castigo justo”. Esta limitación, dice, “es el alma de la justicia retributiva”. Es moralmente repugnante castigar de forma igualmente severa a un soldado que obedece órdenes que a los arquitectos de atrocidades, o a los mandos medios y a los jefes que las implementan. La retribución provee al mismo tiempo una espada para castigar a los criminales y una especie de coraza para protegerlos de más castigo del que ellos merecen. En contraste con el castigo, la revancha es salvaje, “insaciable” e ilimitada (después de matar a sus víctimas,

un agente de venganza puede, entre otras cosas, mutilar sus cuerpos o incinerar sus casas). Como Nozick lo señala, si el revanchista se frena a sí mismo se debe a razones externas que nada tienen que ver con los derechos o la dignidad de sus víctimas. Sus destrozos pueden cesar, por ejemplo, porque se cansa, porque se le acaban sus víctimas o porque planea seguir la venganza al día siguiente.

De forma notable, Martha Minow y otros se suscriben a una visión diferente. Minow sugiere que la retribución es una *clase* de venganza, pero controlada por la intervención de partes neutrales y limitada por los derechos de los individuos y los principios de proporcionalidad. Visto desde esta perspectiva, a través de la retribución la retaliación vengativa es domesticada, balanceada y reestructurada. Deviene una respuesta pública justificable que se deriva del autorespeto “admirable”, que despierta el agravio hecho a otros.

Aunque la visión de Minow merece seria consideración, pienso que el cuadro de la venganza y su diferencia fundamental con la retribución que nos ofrece Nozick se ajusta mejor a nuestra experiencia. Precisamente, debido a que el agente de la venganza es insaciable y no está limitado ni por la prudencia ni por lo que merece el criminal, la revancha no es algo admirable. La persona que busca la revancha está sedienta por agraviar, no conoce límites y no tiene principios para limitar las penas. La retribución, al contrario, no busca domesticar la venganza sino suprimirla. La retribución insiste en que la respuesta no debe ser mayor que la ofensa; la venganza insiste en que no debe ser menos y si es posible más. Minow intenta navegar “entre la venganza y el perdón”, pero lo hace de una manera que le otorga muchas concesiones a la venganza, por ello no logra ver de forma inequívoca que la retribución tiene unos límites esenciales, mientras la venganza no tiene lugar en una corte y, de hecho, en ningún lugar público ni privado.

3. *La retribución es impersonal.* La venganza es personal en el sentido de que el vengador ejerce la retaliación por algo que le han hecho recientemente a él o a su grupo. Por contraste, como lo señala Nozick, el agente de la retribución no tiene ningún vínculo especial o personal con la víctima del crimen por el cual busca retribución; la retribución

demanda imparcialidad y rechaza sesgos personales, mientras que la parcialidad y el ánimo personal motivan la sed de revancha. La figura de la justicia con los ojos vendados, de manera que se remueva cualquier relación perjudicial con el perpetrador o la víctima, encarna el lugar común de que la justicia requiere imparcialidad. La justicia es ciega, esto es, imparcial en el sentido de que no puede distinguir la gente en términos de familiaridad o de vínculos personales. Esto no quiere decir, sin embargo, que la justicia sea impersonal en el sentido de que se niegue a considerar los rasgos individuales o la conducta relevante para cada caso. Curiosamente, Tutu sugiere que la imparcialidad o la neutralidad del Estado le resta valor a su capacidad para manejar los crímenes del apartheid. Justamente por eso defiende la Comisión de Verdad y Reconciliación, porque puede tener en cuenta factores personales:

Uno podría decir, afirma Tutu, que quizá la justicia falla en hacerse, solamente si el concepto que tenemos de justicia es el de justicia retributiva, cuyo objetivo principal es el de ser punitivo de manera que la parte criminal es realmente el Estado, algo impersonal que tiene poca consideración por las víctimas reales y casi ninguna por el perpetrador.

Aunque la justicia elimina sesgos de los procedimientos judiciales, puede ser justa solamente si tiene en consideraciones ciertos factores personales. Debido a que Tutu confunde la impersonalidad o la neutralidad de la ley con una indiferencia a la persona o a los aspectos únicos de un caso, insiste en que los procedimientos judiciales y las penas le dan poca consideración a las “víctimas reales” o a sus opresores.

4. *La retribución no obtiene satisfacción.* Una cuarta distinción entre retribución y revancha se relaciona con el tono emocional—los sentimientos motivadores— que los acompaña en uno y otro caso. Los agentes de la revancha, señala Nozick, obtienen placer, lo que uno podría llamar satisfacción, del sufrimiento de su víctima. Los agentes de la retribución pueden no tener ninguna respuesta emocional o derivar placer del simple hecho de que se esté haciendo justicia. Siguiendo a Jean Hampton y al teórico político Jeffrie Murphy, yo añadiría que la “sed de justicia” puede,

aunque no necesariamente, surgir de la indignación moral sobre el acto criminal.

5. *La retribución se fundamenta en principios.* Nozick señala lo que él llama “la generalidad”, que considera esencial la retribución y que puede estar ausente de la venganza. La generalidad significa que los agentes de la retribución, que infligen un castigo merecido por un crimen están comprometidos con la existencia de algunos principios generales que ordenan el castigo en otras circunstancias similares.
6. *La retribución rechaza la culpa colectiva.* Aunque Nozick ya ha señalado los principales contrastes entre retribución y venganza, yo añadiría una sexta distinción. La mera *membresía* a un grupo opuesto u ofendido puede ser la ocasión de venganza pero no de retribución; en otras palabras, la justicia retributiva difiere de la venganza porque se extiende solamente a los individuos y no a los grupos a los cuales ellos pertenecen. En respuesta a un agravio real o percibido, los miembros de un grupo étnico podrían por ejemplo tomar venganza sobre los miembros de otro grupo étnico, sin embargo, el Estado o la corte criminal internacional podrían administrar o imponer retribución únicamente a aquellos *individuos* encontrados culpables de abusos de derechos y no a todos los *miembros* del grupo étnico que ofende. Por eso, la culpa colectiva no tiene lugar en la justicia retributiva.

En síntesis, la revancha y la retribución no deberían ser concebidas como equivalentes. Tutu comete este error al seguir el *dictum* hegeliano según el cual: “Primero los distingo y después los uno”. Desde luego, la venganza y la retribución pueden presentarse juntas de diversas maneras. Instituciones penales y judiciales particulares pueden combinar elementos de retribución y de revancha. Se podría argumentar que los juicios de Nuremberg fueron retributivos en encontrar culpables, en castigar algunos líderes nazis (a algunos más que a otros) y en liberar a aquellos que no fueron encontrados culpables. Pero Tutu tiene razón en decir que el precedente de Nuremberg está contaminado, comprometido por la revancha o “la justicia del vencedor”. Como él anota, Nuremberg utilizó exclusivamente jueces aliados y falló al no colocar ningún oficial aliado en el banquillo de los acusados. Sin embargo, eso no es

suficiente para negar los logros básicos de Nuremberg: reivindicar la noción de responsabilidad individual por los crímenes en contra de la humanidad y, al mismo tiempo, vencer la excusa de que uno está simplemente “siguiendo órdenes”. Una razón por la que Nuremberg es un legado ambiguo es que tuvo tanto elementos buenos (retributivos) como malos (vengativos), pero, en ningún caso, eso nos puede llevar a aceptar la segunda premisa de Tutu, de que la retribución *no es más que venganza*.

¿Qué hay acerca de la premisa de Tutu de que la venganza es moralmente errónea? Cuando cambio el foco de la venganza al agente de la revancha, acepto la premisa de Tutu. Al contrario del agente de la retribución, el agente de la revancha ha actuado de forma equivocada o, por lo menos, es moralmente culpable, ya que toma represalias e inflige un agravio sin considerar lo que la persona merece imparcialmente. Si la pena *se ajusta* al crimen, es solamente por azar. El agente de la venganza es culpable dado que no le da ninguna consideración a lo merecido, a la imparcialidad o a la generalidad. Si, como sucede usualmente con la naturaleza de la revancha, la pena es más excesiva que el crimen, el agente de la revancha no solamente es culpable, sino que también su acto es moralmente erróneo; no obstante, el argumento general de Tutu en contra de la venganza no es aceptable, puesto que dos de sus premisas no son aceptables.

4. El argumento de la reconciliación

Tutu propone un segundo argumento moral en contra del “paradigma del juicio de Nuremberg”, para analizar el caso de la transición de Sudáfrica y otros casos similares, sobre la base de que la justicia retributiva previene o impide la reconciliación. Tutu entiende la reconciliación como una justicia restaurativa cuyo más alto objetivo, sino el único, es la confrontación de Sudáfrica con los errores del pasado. Pero, aunque Tutu defiende la amnistía y el perdón como los mejores medios para promover la reconciliación, no aclara la noción, frecuentemente cuestionada, de reconciliación, ni su sinónimo “justicia restaurativa”. En contraste con la justicia retributiva, característica de la jurisprudencia tradicional africana, Tutu define la justicia restaurativa como una reconciliación de las relaciones rotas entre perpetradores y víctimas. Por tanto, dice:

... su interés fundamental no es la retribución o el castigo, sino el espíritu de *ubuntu*, esto es, la curación de las infracciones, el encauzamiento adecuado de los desequilibrios, la restauración de las relaciones rotas y la búsqueda de los medios para rehabilitar tanto a la víctima como al perpetrador, a quien debería dársele la oportunidad de ser reintegrado a la comunidad que ha agraviado con su ofensa.

Aunque deja espacio para el castigo, Tutu insiste en la reconciliación del criminal con su víctima, y con la sociedad agraviada, como el rasgo central de la justicia restaurativa. El crimen rompe las relaciones básicas y hace fracasar el ideal del *ubuntu*.² Aunque Tutu considera “la armonía social” o “la armonía comunal” como el *summum bonum*, no desconoce la necesidad de balancear este bien máximo con otros valores importantes, como justicia, responsabilidad, estabilidad, paz y reconciliación. Sin embargo, lo que sea que “subvierta” o corroa la armonía social, debe evitarse como la plaga. Del mismo modo, todo lo que, se presume, contribuye a la armonía social es moralmente loable, incluso obligatorio. Tutu cree que el *ubuntu* presenta ideales tan elevados que nadie cuestionaría su justificación y su importancia, pero en ningún caso argumenta su primacía y su significación. Simplemente apela a sus orígenes africanos y al hecho de que los principios altruistas del *ubuntu* suponen la mejor forma de interés para los beneficios de cada individuo y de la comunidad.

A mi juicio, ninguna de estas defensas es persuasiva. En realidad, el puro origen geográfico del *ubuntu* no nos asegura su razonabilidad. Además, aunque los individuos con frecuencia se benefician de relaciones comunitarias armoniosas, la comunidad también demanda sacrificios excesivos de los individuos. Más aún, el disentimiento y la indignación moral pueden justificarse incluso cuando alteren la amistad y la armonía social.

Si bien Tutu ofrece objeciones prácticas y morales con el fin de sustentar la justicia retributiva en contra de los antiguos opresores, no profundiza en la viabilidad del *ubuntu* como una meta de la política social. No se discute, por ejemplo,

² El *ubuntu*, un término del grupo de lenguas de los Nguni, se refiere a una clase de armonía social, en la cual la gente es amigable, hospitalaria, generosa, compasiva, abierta y no envidiosa. Aunque Tutu reconoce la dificultad de traducir el concepto, parece combinar la idea occidental de beneficio mutuo, la disposición a ser amable con otros y el ideal de solidaridad comunitaria.

qué hacer con aquellos corazones que no puedan ser limpiados de resentimiento o venganza, tampoco explica cómo la sociedad puede evaluar a los ciudadanos por la pureza de la mente y del corazón, ni cómo se puede determinar quién ha tenido éxito o quién ha fracasado en ayudar a la sociedad a alcanzar este bien supremo.

Comparemos el concepto de reconciliación de Tutu con otras dos versiones de la cooperación social: “la coexistencia no letal” y la “reciprocidad democrática”. En la primera, la reconciliación ocurre sólo en el caso de que antiguos enemigos ya no se maten el uno al otro, o violen de forma rutinaria los derechos de cada uno. Este sentido, bastante limitado, de la reconciliación se logra cuando hay cese al fuego, acuerdos de paz o cuando se llevan a cabo negociaciones que buscan logros momentáneos. La reconciliación como coexistencia no letal demanda mucho menos, y es mucho más fácil de llevar a cabo que el ideal mucho más “ambicioso” de reconciliación, el cual requiere amistad y perdón. Las sociedades raramente escogen entre la armonía y la mera tolerancia. Históricamente las sociedades tienen que escoger entre la tolerancia entre dos grupos opuestos o la guerra de unos contra todos. Una interpretación más compleja de la reconciliación, pero significativamente menos plena de la que Tutu defiende, es la reciprocidad democrática. En esta concepción, los antiguos enemigos están reconciliados en la medida en que ellos se respeten el uno al otro como ciudadanos, al tiempo que desempeñan un papel en las deliberaciones con respecto al pasado, el presente y el futuro de su país. Una sociedad todavía dividida encontrará este ideal de reciprocidad democrática difícil de obtener, aunque resulte más accesible que un ideal definido por la compasión mutua y por el requerimiento de perdón. Algunos argumentarían, por ejemplo, que hay crímenes imperdonables, o señalarían que el Gobierno no debería insistir en el perdón, ni siquiera motivarlo, dado que el perdón es una cuestión que solamente las *víctimas* pueden decidir.

Como vemos, el ideal de armonía social de Tutu no sólo es poco práctico, sino que también es problemático debido a la forma en que en él se concibe la relación entre el individuo y el grupo. La formulación del *ubuntu*, o bien amenaza la autonomía de cada miembro de la sociedad, o bien, de forma poco realista, asume que los beneficios individuales se derivan de los logros de un grupo mayor. Es cierto que algunas veces los individuos se benefician de la solidaridad social, pero a menudo las cosas genuinamente buenas como la armonía comunal y la

libertad individual, lo que yo gano y lo que tú ganas entran en conflicto en la vida social. En estos casos, la deliberación pública justa y la elaboración de decisiones democráticas es la mejor manera de resolver las diferencias en un proceso que le permita a todos los sectores ser oídos –de modo que los argumentos sean juzgados por sus méritos– respecto del bienestar público, la libertad individual y la pluralidad de valores.

Este análisis de las concepciones alternativas de reconciliación, no solamente muestra que el ideal de Tutu es poco realista, sino que también le presta poca atención a la libertad individual, incluyendo la libertad de reservarse el perdón. Al hacer de la armonía social el bien supremo, Tutu coloca en un plano subordinado, sin ningún argumento, otros valores importantes como la verdad, la compensación, la democracia o la responsabilidad individual. En algunos contextos, la armonía social, si respeta la libertad individual y la liberación democrática, debería tener prioridad. En otros contextos, la sociedad debe seguir otros valores igualmente importantes, por ejemplo, la justicia, la cual puede requerir que una sociedad persiga, juzgue, sentencie y castigue a los individuos que han violado los derechos humanos. Si se juzga que la armonía social tiene prioridad sobre otros valores, ese juicio no debería emerger de la cultura, o de una teoría cultural, teológica o filosófica, sino de la deliberación y la determinación democrática de los ciudadanos.

5. ¿Puede haber curación mediante la justicia?

Tutu señala que en Sudáfrica la amnistía y el perdón han maximizado el *summum bonum* de la reconciliación como armonía social, mientras que los juicios y el castigo solamente habrían frustrado la reconciliación. Aún más, recientemente ha dicho que “no hay futuro” posible para Sudáfrica; a menos que las víctimas ofrezcan –y sus abusadores acepten– el perdón, los antiguos enemigos se destruirán el uno al otro y destruirán a la sociedad. ¿Pueden estas afirmaciones soportar escrutinio?

Para responder esta pregunta, es importante primero considerar la herramienta sudafricana de amnistía y también lo que Tutu quiere decir por perdón. Al contrario de muchos Gobiernos latinoamericanos, culpables de abusos de derechos humanos, que han concedido una inmunidad incondicional a muchos de sus líderes, al personal militar y a miembros de la policía, la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica ha operado con un modelo distinto. El Comité de

Amnistía de la Comisión de Verdad y Reconciliación ha concedido la amnistía a muy pocos violadores de los derechos humanos. La amnistía ha sido otorgada si, y solamente si, quien aplica a ella ha mostrado que sus actos de comisión o de omisión cumplen tres condiciones: (i) que el acto se cometió para lograr un objetivo político, por ejemplo, la defensa o la destrucción del apartheid; (ii) si los medios empleados eran proporcionales al fin; y (iii) si el perpetrador reveló completamente la verdad acerca de sus actos a la Comisión de Verdad y Reconciliación. Por lo demás, el aplicante no necesita expresar remordimiento, confesar culpa moral o solicitar ser perdonado.

Un (presunto) violador de los derechos humanos –ya estuviera libre, huyendo, fuera perseguido, sentenciado o cumpliendo sentencia– tenía tres opciones. La primera opción, escogida por muchos sospechosos o perpetradores encarcelados, era la de no enfrentarse a la Comisión de Verdad y Reconciliación, con el riesgo de ser implicados, por el testimonio de otros, en un proceso judicial que los llevara a la cárcel, o si ya estaban en la cárcel, recibir una condena mucho mayor. Hay que tener en cuenta que independientemente de si la amnistía era concedida o rechazada, la presentación del criminal ante la Comisión de Verdad y Reconciliación generaba ya alguna clase de oprobio social. Así que si mentía a la Comisión de Verdad y Reconciliación, o fracasaba en completar una de las otras dos condiciones, se arriesgaba a que le rechazaran la amnistía y a que le fuera abierto un proceso judicial. Ahora bien, si la Comisión de Verdad y Reconciliación juzgaba que el criminal cumplía todas las condiciones, seguramente era liberado (si ya estaba en prisión) o exonerado, con la garantía legal sobre cualquier procedimiento judicial o legal futuro.⁵

Consideremos ahora el segundo elemento en el complejo “amnistía-perdón”. Tutu entiende el “perdón” personal como una reformulación del concepto de gracia divina, esto es, como un perdón completamente incondicional. Lo que el criminal merezca o no –contrición, súplica del perdón, hacer enmiendas,

⁵ El Comité de Amnistía de la Comisión de Verdad y Reconciliación recibió ciento doce aplicaciones de amnistía. Muchas fueron de policías, pero desafortunadamente muy pocas de líderes políticos o de personal militar. Al 1° de noviembre de 2000, el Comité le había rechazado la amnistía a 5.392 aplicantes (77%) y se la había concedido solamente a 849 (12%). Fueron retiradas 248, 54 rechazadas parcialmente, 37 fueron duplicados, 142 están en Sala y 88 estaban programadas para decisión. En su reporte, la Comisión de Verdad y Reconciliación recomendó que el proceso judicial debería ser considerado para quienes no habían aplicado para la amnistía y a quienes les había sido negada.

transformación— es enteramente irrelevante. En ese sentido, el perdón es *suprae-*rogatorio. La víctima renuncia a su derecho de presentar quejas y en su lugar concede el perdón, haciendo gala de una magnanimidad impresionante que Tutu valora como “remarcable generosidad de espíritu”. Dada la política sudafricana de amnistía y el ideal de Tutu de perdón, vale la pena preguntarse hasta qué punto la combinación sudafricana de amnistía y perdón han contribuido a la reconciliación. Y preguntarse, además, si Sudáfrica habría frustrado la reconciliación si esta se hubiera basado más en juicios y castigos, y menos en la Comisión de Verdad y Reconciliación. Claro, si Sudáfrica enjuicia a aquellos a quienes nunca aplicaron para amnistía o les fue rechazada, resulta difícil evaluar los efectos que tales esfuerzos tendrán sobre la reconciliación, pero abre la cuestión acerca de si la reconciliación puede lograrse mejor concediendo amnistías, o si los tribunales nacionales o internacionales son la mejor opción.

Estas preguntas son difíciles de responder por varias razones. Primero, porque la evidencia empírica con respecto a Sudáfrica ha sido principalmente anecdótica, existen muy pocos datos sistemáticos que examinen la eficacia de la Comisión de Verdad y Reconciliación, de la amnistía y del perdón en promover la reconciliación.⁴ Segundo, uno debe recordar que sólo por el hecho de reparar las relaciones a partir de ofrecer perdón y renunciar a la acusación, no se puede probar que el perdón sin juicios causa un mejor tipo de sanación social y personal, si es que realmente ha ocurrido.

Por lo demás, dado que la Comisión de Verdad y Reconciliación concedió relativamente pocas aplicaciones para amnistía, y en su reporte urgía el enjuiciamiento o el inicio de un proceso para aquellos a quienes se les había negado la amnistía, uno no puede saber el efecto que la amenaza de un juicio futuro pueda tener en el logro de la reconciliación. Si las víctimas creen que hay una buena posibilidad de que se haga justicia, y no de que se niegue o que se ignore, probablemente estarán más abiertos a reconciliarse con sus victimarios. Tercero, para evaluar, aunque sea de forma provisional o especulativa, el impacto relativo de la amnistía-perdón y del juicio-castigo sobre la reconciliación, debemos hacerlo no sólo en relación con el *ubuntu* sino con los otros dos sentidos de la reconciliación: la coexistencia pacífica y la reciprocidad democrática.

⁴ Hay muy pocos estudios empíricos que comparen los diferentes efectos de estos instrumentos en diferentes países, y de su eficacia para enfrentar los errores del pasado.

6. La reconciliación como coexistencia no letal

Si la reconciliación se concibe como simple coexistencia pacífica no letal, entonces, el dispositivo de amnistía de la Comisión de Verdad y Reconciliación ofrece claramente algunos éxitos iniciales. Sin los acuerdos de los negociadores sobre la amnistía, la transición de un gobierno de apartheid a elecciones democráticas y a la consolidación del Congreso Nacional Africano (ANC), controlado por el gobierno siguiente, seguramente no habría ocurrido. Si las negociaciones se hubieran roto y la violencia hubiera seguido, sería razonable suponer, como lo señala Tutu, que se hubiera desatado “un baño de sangre” o “una catástrofe comprehensiva”. Muchos observadores creen que el acuerdo de amnistía condicional (a cambio de la verdad) contribuyó a evitar tales escenarios de pesadilla y quizá, conjuntamente con el perdón, condujo al “milagro” de una Sudáfrica relativamente pacífica y en transición democrática. Sin embargo, la historia es más complicada. Aunque Tutu describe casos en los cuales violadores confesos solicitaron y recibieron la amnistía, y las víctimas a su turno concedieron el perdón, no proporciona evidencia de que estas estrategias en sí mismas hayan reducido el conflicto racial y de clases. Por lo demás, si uno acepta los efectos pacificadores de amnistía-perdón, estas consecuencias benéficas pueden tener, realmente, una vida muy corta. Si alguna de las partes cree que la otra mintió en su testimonio, que no fue sincera en ofrecer o en aceptar perdón, la paz social se verá deteriorada.

Aun así, uno puede preguntarse qué tantas personas, distintas a las que ofrecieron o recibieron perdón, al final estuvieron satisfechas. El mismo Tutu acepta de manera relucante que muchas personas, en ambos lados del apartheid, creen que la falla estatal en alcanzar una justicia retributiva incrementa la animosidad y los justifica para tomar justicia por sus propias manos. Muchos actos privados de venganza son probables, particularmente, cuando las víctimas o sus familias creen que no se ha hecho justicia. Como lo recordó Richard Goldstone a los delegados de la Conferencia de Roma en 1998 (en la cual se acordó una Corte Criminal Internacional permanente): “Solamente ofreciendo justicia a las víctimas podrá haber una esperanza de evitar los llamados a la venganza”, de otra manera, previno en su discurso, “el odio tarde o temprano desbordará en una violencia renovada”. Aunque los altos niveles de crimen en Sudáfrica indudablemente tienen muchas fuentes, incluida la pobreza –extrema y generalizada–, es plausible que una amnistía asociada con perdón haya ayudado a *erosionar*

la coexistencia pacífica. Cuando las víctimas, los dolientes y los perpetradores creen que los asesinos no merecen ser perdonados (al menos hasta que ellos hayan sido castigados y las reparaciones a que haya lugar hayan sido hechas) ni deben mantener sus posiciones de privilegio social, entonces la amnistía-perdón puede profundizar la polarización social más que reducirla. Al contrario, si los perpetradores de las violaciones de los derechos humanos obtienen lo que se veía venir, entonces los antiguos enemigos tienen una razón para renunciar a la venganza y vivir juntos de manera pacífica.⁵

Es importante enfatizar que el poder reconciliatorio de la justicia ocurre, no como un resultado de cualquier juicio y castigo, sino solamente cuando ambos, el juicio y el castigo, son vistos como justos. El académico de asuntos internacionales, Gary Jonathan Bass, en su reciente libro *Stay the Hand of Vengeance: The Politics of War Crimen Tribunals*,⁶ argumenta que si bien las causas de la transición de la Alemania derrotada después de la Segunda Guerra Mundial a una democracia unificada fueron complejas, la justeza procedimental del Tribunal de Nuremberg fue un factor importante. En contraste, después de la Primera Guerra Mundial, los mandatarios locales de los aliados realizaron juicios por crímenes de guerra en Leipzig y Constantinopla, durante los cuales se encubrieron, en cada lugar, presuntos criminales de guerra alemanes y turcos acusados de masacrar armenios. Los aliados rechazaron ambos juicios como farsas, mientras que los alemanes y los turcos se resintieron por los juicios que percibieron como una expresión vengativa de sus enemigos. Los juicios contribuyeron a un golpe contra los aliados, que solamente profundizó la amargura entre los enemigos. La lección es clara: solamente cuando los medios y los fines son justos la justicia penal tiene el poder de reducir el conflicto.

⁵ Neier, presidente del Open Society Institute, resume alguna evidencia de Bosnia: "La coexistencia pacífica parece mucho menos probable si aquellos que fueron victimizados no ven a nadie que haya sido llamado a responder por su sufrimiento. En tales circunstancias, las víctimas o sus parientes étnicos pueden tomar revancha. Es muy probable que las víctimas de crímenes ordinarios respondan por sí mismos, si ven que no hay ningún esfuerzo del Estado por enjuiciar y castigar al criminal. La justicia provee un cierre de las heridas, mientras que su ausencia no solamente las deja abiertas sino que restriega sal sobre ellas. Por eso mismo, los partidarios de los juicios argumentan que 'paz sin justicia' es una receta que inflama el conflicto".

⁶ Se podría traducir como: *manteniendo la mano de la venganza: la política de los Tribunales de Crímenes de Guerra* (Nota del traductor).

Vale la pena mencionar una réplica más general acerca de la amnistía asociada con perdón. Cuando los criminales reciben amnistía y se les ofrece perdón en lugar de ser castigados justamente, el efecto es, probablemente, un fortalecimiento de lo que los latinoamericanos llaman “cultura de la impunidad”. El efecto disuasivo del castigo y de los procesos judiciales se debilita cuando la gente cree que ellos pueden romper la ley y salirse con la suya. En África esta lección ha traído consecuencias calamitosas. En junio de 1999 las Naciones Unidas, en la búsqueda de un fin a la guerra civil en Sierra Leona, lograron establecer acuerdos de paz que incluían amnistía y posiciones en el alto Gobierno para Foday Sankoh, líder del principal grupo rebelde, y tres de sus lugartenientes. Las fuerzas de Sankoh son responsables de crímenes tan horribles como la mutilación, la violación sexual en pandilla y haber obligado a los niños a masacrar a sus propias familias. Como lo señala Peter Kakirambud, del Africa Human Rights Watch, esta concesión de amnistía “estremeció el concepto de responsabilidad en su núcleo mismo”, y dio vía libre a la peor clase de atrocidades. Su predicción es nefasta: “Para el resto de África donde hay rebeldes en la maleza, la señal es que las atrocidades pueden cometerse, especialmente si son escalofriantes”; para otros rebeldes, la lección es que las medidas medianas no dan resultado.⁷

No hemos visto todavía el fin de todos los daños provocados por una amnistía desacertada. Aquellos quienes cometen los crímenes contra la humanidad son disuadidos solamente cuando saben que tales actos implican un castigo severo, y tales resultados ocurren únicamente cuando la comunidad internacional establece cortes criminales *ad hoc* más fuertes, o en el mejor de los casos, una Corte Criminal Internacional permanente. Como lo reconoce Bass:

La disuasión a largo plazo de los crímenes de guerra requeriría una amenaza relativamente creíble de proceso judicial, eso es, una serie de tribunales

⁷ El mismo Sankoh aprendió muy bien la lección. Diez meses después de la amnistía, cuando el gobierno de coalición de Sierra Leona colapsó, Sankoh –envalentonado por la impunidad– reasumió la masacre de sus compatriotas y además tomó a 500 Cascos Azules de los Estados Unidos y mató a siete de ellos. Al reconocer que la amnistía solamente había motivado a Sankoh a recommenzar sus atrocidades, el nuevo gobierno de Sierra Leona lo arrestó y la ONU aprobó un Tribunal Criminal Internacional para Sierra Leona. Aun así, la guerra civil en Sierra Leona continúa y los Cascos Azules Neutrales de las Naciones Unidas provenientes de Jordania y Egipto, incapaces de parar el conflicto, se retirarán pronto. Sierra Leona, las Naciones Unidas y Estados Unidos, solamente han comenzado a aprender su propia lección.

de crímenes de guerra exitosos que llegaran a ser una parte de los asuntos internacionales, de modo que ningún asesino de masas pudiera, de manera confidencial, decir que él podría evitar el castigo.

7. La reconciliación como reciprocidad democrática

Uno también puede dudar si las amnistías en Sudáfrica, asociadas con el perdón, contribuyeron a la reconciliación en un segundo y más “denso” sentido de “reciprocidad democrática”. En esta concepción, propuesta por Dennis Thompson y Amy Gutmann (entre otros), la reconciliación va más allá de la coexistencia pacífica, e incluye el dar y tomar de la deliberación y de la toma de decisiones democráticas. Uno podría argumentar que la provisión de amnistía y el arreglo negociado de Sudáfrica, hicieron posibles las elecciones y contribuyeron a la reciprocidad democrática. En efecto, la Comisión de Verdad y Reconciliación que ayuda a implementar la transición del apartheid, empleó procesos democráticos internos y logró una participación popular de amplia base.

Sin embargo, no es claro si las víctimas de Sudáfrica estaban democráticamente representadas *inicialmente* en las negociaciones, más aún, ellos podrían no haber estado de acuerdo libremente con un arreglo que daba la oportunidad de un intercambio de amnistía por verdad a los peores violadores de sus derechos. Tutu argumenta que los acuerdos negociados deben considerarse como la voluntad de las víctimas del apartheid, dado que muchos de los mismos negociadores fueron víctimas y que la ANC logró una importante victoria en la elección nacional inicial. Pero estos argumentos están viciados.

El hecho de que los negociadores fueran ellos mismos víctimas no garantiza que las víctimas excluidas de las negociaciones hayan estado de acuerdo con las mismas provisiones de amnistía. Como ha sido el caso en Latinoamérica, los oponentes, negociando un acuerdo de paz, podrían posponer el asunto de la amnistía, y si eso no fuera posible, excluir de la opción de amnistía crímenes particularmente atroces o ciertas categorías de violaciones de los derechos humanos. Incluso el acuerdo de 1990, entre el gobierno de Pinochet y sus oponentes, excluyó de la ley de autoamnistía (tramitada por el gobierno de Pinochet desde 1978) a los responsables del carro bomba que mató al ex embajador chileno Orlando Letelier y su asistente norteamericano, en 1976 en Washington D.C. Además, el éxito electoral de la ANC no implica la aprobación de las víctimas de la provisión

de amnistía, la ANC podría haber recibido aún más apoyo si las provisiones para amnistía individual no hubieran sido parte del acuerdo negociado, o si las condiciones para amnistía hubieran estado limitadas mucho más. Aún más, en otro diseño de las opciones electorales, algunos votantes podrían haber votado por candidatos de la ANC, pero no haber aprobado la provisión de amnistía.⁸

Uno también se puede preguntar qué tan exitosas son las estrategias de amnistía-perdón, por un lado, y de juicio-castigo, por el otro, para promover la reciprocidad democrática, en comparación con los resultados que emergen de procesos deliberativos. De nuevo, existe poca evidencia empírica disponible y uno debe basarse en hipótesis y en anécdotas. De todas maneras, se puede prever que si los culpables escapan al castigo y se los ve reasumiendo posiciones oficiales, incluso judiciales, se disminuye la credibilidad en la nueva democracia y se reduce el compromiso de los ciudadanos con ella. Además, los procesos judiciales justos y los castigos merecidos permiten distinguir de forma tajante entre la justicia pasada y la justicia presente, con el resultado de que mucha gente podría fortalecer su compromiso con las instituciones democráticas que institucionalizan estos procesos y disponen las sanciones.

8. Reconciliación como *ubuntu*

Uno se pregunta si el mecanismo de amnistía sudafricano y los actos privados de perdón realmente promovieron la reconciliación en el sentido preferido de Tutu, esto es, de curación social y de armonía. Los resultados hasta el momento son mixtos. Por una parte, Tutu recuenta historias maravillosas de asesinos que confesaron sus crímenes, expresaron remordimiento y pidieron (y recibieron) perdón. Con toda probabilidad, cuando las confesiones son sinceras, la concesión de perdón ayuda a reparar las relaciones personales, especialmente en aquellos casos en que los perpetradores se someten a una transformación interna o a pagar voluntariamente la restitución a sus víctimas. Por otra parte, uno debería ser escéptico acerca de qué tan generalizada ha sido la transformación de esas relaciones personales. Como un dato notable, Nielsen Market Research African encontró que dos tercios de los

⁸ Un ejemplo, entre otros. Aunque los padres de Steve Biko, brutalmente asesinado, pueden haber votado por la ANC, ellos también presentaron un fracasado reto a la corte en contra de la provisión de amnistía, argumentando con toda energía para que los asesinos de Biko fueran llevados a juicio.

2.500 africanos entrevistados creían que la Comisión de Verdad y Reconciliación había causado un deterioro en las relaciones raciales en Sudáfrica.

¿Cuáles habrían sido los efectos sobre el *ubuntu* si la Comisión de Verdad y Reconciliación le hubiera dado un papel mucho más robusto al enjuiciamiento y al castigo? ¿Hubiera dejado de promoverse la curación nacional, si Sudáfrica lleva a cabo juicios a quienes se les negó o a los que nunca aplicaron para amnistía, si estos individuos son sospechosos de planear y ejecutar los crímenes más horrendos? Muchos sostienen la postura del filósofo Jean Hampton (y otros) de que una relación rota no puede ser curada hasta que el perpetrador, quien arrogantemente violó la dignidad de su víctima, sea humillado, y la víctima, quien ha sido degradada, vuelva a un estado lo más cercano posible a su estatus propio. Los procesos judiciales, el castigo y el pago de reparaciones pueden reducir el estatus de los criminales y elevar apropiadamente el de sus víctimas. Un acto de perdón que ignore la rectificación tiene como resultado una relación en la cual por lo menos la víctima, sino el victimario, siente que la nueva relación no se merece. De aquí que el perdón genuino puede requerir juicio, pena y restitución, si se pretende lograr una reconciliación fuerte y *genuina*.

Además, uno puede encontrar evidencia de que cuando se dan el juicio, la sentencias y el castigo juntos, esto es, cuando permanece la mano de la “venganza social”, disminuye la probabilidad de un ciclo de represalias y, por lo tanto, se reduce la polarización entre los adversarios, lo cual contribuye, a su vez, a unificar la nación. Desde el arresto de Pinochet en Inglaterra, la amenaza de extradición a España, su regreso a Chile y el posible juicio en su propio país, más de 25 de los antiguos oficiales de Pinochet han sido arrestados por secuestro, y antiguos prisioneros políticos chilenos, que no se encuentran bloqueados por algo como el acuerdo de amnistía de Sudáfrica, han archivado más de 177 quejas criminales acusando a Pinochet de tortura y secuestro. Estas quejas no sólo no afectaron la campaña presidencial chilena de enero de 2000, sino que ambos candidatos (uno de ellos era Joaquín Lavín, antiguo oficial del gobierno de Pinochet) dijeron, antes de la elección, que las cortes chilenas deberían tener jurisdicción sobre Pinochet y que debería hacerse justicia. Como un editorial del *New York Times* lo apuntó, el hecho de que “nada de esto haya trastornado la joven democracia chilena”, sugiere que aquellos que temieron la desestabilización del poder de la justicia, subestimaron sus efectos curativos. Siete meses después de la elección,

la Corte Suprema de Chile (votación 14-6) le quitó la inmunidad senatorial a Pinochet. Aunque un pequeño grupo de chilenos buscaba desesperadamente una estrategia para mantenerlo fuera del banquillo de los acusados, muchos chilenos creen que enjuiciar a Pinochet ayudaría a unificar la nación, así como a consolidar la democracia en Chile.

Es innegable que los juicios nacionales o internacionales –debido a los insuficientes recursos o a la falta de voluntad para arrestar a los acusados (vgr. Tribunales de Yugoslavia y de Ruanda), a la utilización de chivos expiatorios (vgr. los juicios norteamericanos después de la masacre de My Lai), la politización (vgr. Leipzig y Constantinopla), o a juicios demasiado ambiciosos (vgr. Argentina)– no siempre tienen tales efectos curativos. Para lograr el éxito al confrontar los errores del pasado, los juicios deben combinarse con otras herramientas, tales como las comisiones de verdad, las reparaciones y las reformas judiciales, y aun entonces los resultados benéficos no llegan rápido. Nuremberg, sin embargo, muestra que unos juicios razonablemente justos y unos castigos merecidos a aquellos responsables por atrocidades, ayudan a disolver la amargura y a rehabilitar a una nación.

Podría argumentarse que la clase de curación de la que los editorialistas del *Times* encomian o lo que logró Nuremberg no es amor mutuo ni logra una solidaridad social similar a aquella que disfrutaban los miembros de una familia. En su lugar, la curación que se logre puede ser sólo el respeto mutuo y la tolerancia de otros ciudadanos que decidieron deliberadamente sobre el bien común; aún así, esta clase de reconciliación es un logro tremendo. La amnistía –especialmente la amnistía incondicional que se prueba democráticamente– y el perdón personal pueden tener un rol para sostener esta meta tan importante. Pero, como ya lo he argumentado, al confrontar los errores del pasado, una sociedad debe ser cautelosa al *sobreestimar* los efectos restaurativos de la amnistía y el perdón, tanto como al *subestimar* el poder reconciliador de la justicia.

Bibliografía

- Berkeley, Bill, "Aftermath: Genocide, the Pursuit of Justice and the Future of Africa", *Washington Post Magazine*, 11 de octubre de 1998.
- Bohman, James, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, MIT Press, 1996.

- Coll, Steve, "Peace Withouth Justice: A Journey to the Wounded Heart of Africa", *Washington Post Magazine*, enero 9 de 2000.
- Crocker, David. "Civil Society and Transitional justice", en: Robert Fullinwider (editor) *Civil Society, Democracy and Civic Renewual*, Rowman & Littlefield, 1999.
- Crocker, David, "Reckoning with Past Wrongs: A Normative Framework", en: *Ethics International Affaires*, vol. 13, 1999.
- Crocker, David. "Truth Commissions, Transitional Justice, and Civil Society", en: Robert I. Rotberg y Dennis Thompson (editores), *Truth vs. Justice: The Morality of Truth Commissions*, Princenton University Press.
- Crocker, Lawrence, "The Upper Limits of Punishment", *Emory Law Journal*, vol. 41, 1992.
- Cupit, Geoffrey, *Justice is Fittingness*, Clarendon Press, 1996.
- Gutman, Amy y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Hampton, Jean, "The Retribute Idea", y Jean Hampton y Jeffrie G. Murphy. "Hatred: A Qualified Defense", en: Jeffrie Murphy y Jean Hampton (eds.). *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, 1988.
- Minow, Martha, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, 1998.
- Neier, Aryeh, *War Crimes: Brutality, Genocide, Terror, and the Struggle for Justice*, Times Books, 1998.
- Nozick, Robert, "Retributive Punishment", en: *Philosophical Explanations*, Belknap Press, 1981.
- Tutu, Desmond, *No future Whitout Forgiveness*, Doubleday, 1999.
- Zul, Paul van, "Evaluating Justice and Reconciliation Efforts", en: *Perspectives on Ethics & International Affairs*, vol. 1, 1999.

Reflexiones acerca del perdón y la amnistía en conflictos internos armados

Alejo Vargas Velásquez

Profesor Asociado Universidad Nacional

Miembro de la Comisión de Facilitación Civil para los diálogos
entre el Gobierno y el ELN

Cuando pensamos en términos del perdón, en relación a lo político, que es a lo cual remite el tema del indulto y amnistía, evidentemente tenemos que tener un punto de partida y es que estas figuras jurídicas remiten a la violencia política.¹

Sin duda no es posible hablar de un entendimiento de validez universal acerca de la violencia. Todo tipo de aproximación es limitada y parcialmente subjetiva al estar condicionada por presupuestos dados, por diferentes criterios de aproximación al fenómeno (jurídicos, valorativos, institucionales).

En principio podemos señalar con Ives Michaud que “hay violencia cuando, en una situación de interacción, uno o varios actores operan de manera directa o indirecta, inmediata o diseminada, pretendiendo afectar a uno o varios en grados variables, sea en su integridad física, en su integridad moral, en sus posesiones, en sus participaciones simbólicas y culturales”. Lo anterior nos muestra que la violencia puede ser:

- a) en relación con los actores involucrados: individual o colectiva;
- b) en cuanto a su origen: una violencia de respuesta o de iniciativa;
- c) en lo que hace a los destinatarios de la misma: puede afectar a la propiedad o a la persona (en sus expresiones individuales o sociales);
- d) en relación con sus alcances: puede ser contra objetivos específicos o puede extenderse y terminar por envolver a toda la sociedad;

¹ En relación con el perdón en las relaciones privadas hay una amplia literatura. Por ejemplo: Lewis B. Smedes, *Perdonar y olvidar*, México, Editorial Diana, 2001, nos plantea que perdonamos, como proceso individual, en cuatro etapas: el dolor, el odio, la curación y la reunión.

- e) en cuanto a su distribución temporal: puede ser puntual o diseminada en el tiempo;
- f) en lo relativo a sus causalidades: puede deberse a pérdida de control o conciencia de los individuos en grupos débilmente socializados, a condicionantes sociales o a utilizar ésta como un recurso de poder, como una estrategia a través de la cual un actor pretende derribar la resistencia de su adversario.²

Esta aproximación al concepto de violencia, a nuestro juicio, tiene varias ventajas:

- a) involucra los actores de la violencia, que son los elementos subjetivos y dinámicos de la misma (es en su proceso de interacción social que la violencia aparece como un recurso de los mismos);
- b) considera los elementos objetivos o más estructurales que están condicionando (no necesariamente explicando o justificando) las prácticas de violencia. Es decir, los escenarios en que la violencia se materializa.

Pero adicionalmente esto ayuda a clarificar las derivaciones del concepto de Galtung de “violencia estructural como injusticia social”³ que a nuestro juicio son poco clarificantes, ya que parten de mezclar las causalidades de la violencia con las formas en sí de violencia (podríamos terminar por esta vía considerando toda la estructura social y todas las prácticas sociales como violencia y terminando por no poder diferenciarla).

Hay también una distinción que tiende a ser generalizada y es aquella que divide la violencia entre pública (la que involucra a grupos sociales y que está

² Ives Michaud. *La violence*, París, Presses Universitaires de France, 2ª edición, 1988. Esta aproximación al concepto de violencia está bastante cerca de la dada en el texto de la Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz, *Violencia estructural en el Perú. Marco Teórico*, que la define como “una presión de naturaleza física, biológica o espiritual, ejercida directa o indirectamente por el ser humano sobre el ser humano que, pasado cierto umbral, disminuye o anula su potencial de realización, tanto individual como colectivo, dentro de la sociedad de que se trate”.

³ Ives Michaud. *op. cit.* Véase también: F. Bourricaud y R. Boudon. *Dictionnaire Critique de la Sociologie*, París, Presses Universitaires de France, 2ª edición, 1986. Citado en: Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz, *Violencia estructural en el Perú*, Lima, junio de 1990.

relacionada con el manejo de la sociedad) y la privada (aquella que toca a los individuos personalmente considerados).

Una perspectiva similar, a propósito del análisis de la guerra, la plantea Alain Joxe cuando anota:

La guerra no es sino una de las expresiones de la violencia práctica: la que contribuye al poder político. Yo puedo distinguirla de esa otra violencia práctica que contribuye al poder privado, y de la violencia pasional que expresa las pulsiones del individuo, aun si, como sabemos el saber-hacer político consiste en encadenar al carro de la guerra las violencias prácticas y las violencias pasionales que están activas o latentes en todos los niveles de organización de una sociedad.⁴

En la violencia pública se considera tradicionalmente la denominada violencia política, entendida por tal (intentando hacer una síntesis de la perspectiva clásica de Harry Eckstein y de la de Michel Wieviorka) la que implica ataques con potencialidad y capacidad destructora llevados a cabo por grupos u organizaciones dentro de una comunidad política y que tienen como adversarios al régimen, sus autoridades, sus instituciones políticas, económicas o sociales y cuyo discurso legitimador pretende estar articulado a demandas sociales, políticas y económicas.⁵ Allí estarían contempladas las diversas modalidades de la violencia política: violencia socio-política difusa, violencia contra el poder, violencia desde el poder, guerras civiles, terrorismo.

Tradicionalmente la violencia política tuvo su correlato en los denominados delitos políticos, entendiendo por tales los que atentaban contra la estabilidad del Estado, el régimen político, sus instituciones, y que se tipificaban en los delitos de rebelión, sedición y asonada. No se puede considerar como parte de la delincuencia política, aquellos grupos que acuden al uso de métodos delictivos con el pretexto de la defensa del Estado, el régimen político o sus instituciones.

Esta distinción conceptual es fundamental, por cuanto establece unos límites acerca de la violencia que es considerada política y éticamente negociable, de

⁴ Alain Joxe. *Voyage aux sources de la guerre*, París, Presses Universitaires de France, 1991.

⁵ Michel Wieviorka. *Sociétés et Terrorisme*, París, Librairie Arthème Fayard, 1988. Versión en español del autor del presente trabajo.

aquella otra con la cual la única opción que tiene el Estado y sus instituciones es combatirla y someterla al imperio de la normatividad jurídica existente.

La violencia privada involucraría lo que se considera como violencia de la vida cotidiana (la de pareja, con el niño, anciano, la asociada en general a procesos de socialización altamente tensionados y atravesados por la agresividad).

Caroline Moser en un reciente trabajo⁶ acepta la diferenciación entre tres tipos de violencia, relacionándolas en cada caso con el poder, así: política, entendida como “actos violentos motivados por el deseo consciente o inconsciente de lograr o retener el poder político”; económica, como “los actos violentos motivados por el deseo, consciente o inconsciente, de obtener ganancias económicas o lograr retener el poder económico”; social, como aquellos “actos violentos motivados por el deseo, consciente o inconsciente, de avanzar socialmente o conquistar o retener el poder social”.

La violencia se expresa, con frecuencia, en agresión física o moral y allí encontramos una cercanía con el uso de la coerción y el poder como formas de ejercicio de la violencia. La fuerza puede ser entendida como una presión actual sobre una persona, de naturaleza física o espiritual cuyo efecto consiste en que esa persona actúe de manera distinta a la que su voluntad persigue.⁷ La coerción es la influencia que tiene en la actuación del ser humano la amenaza de un mal inminente, de naturaleza física o moral, y que lo conduce a realizar actos distintos en grado o calidad a los que busca su voluntad.⁸ Para Rollo May “la agresión es un movimiento de penetración en las posiciones de poder o de prestigio o en el territorio de otro y una toma de posesión de parte de estos territorios por el agresor”.⁹ Finalmente el poder lo podemos entender con Guillermo O'Donnell, como “la capacidad, actual o potencial, de imponer regularmente la voluntad sobre otros, incluso pero no necesariamente, contra su resistencia”.¹⁰

⁶ Caroline Moser. “La violencia en Colombia: cómo construir una paz sostenible y fortalecer el capital social”, en: Varios Autores. *Ensayos sobre paz y desarrollo. El caso de Colombia y la experiencia internacional*, The World Bank-Tercer Mundo Editores, Santafé de Bogotá, 1999.

⁷ Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz, *op. cit.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Guillermo O'Donnell. “Apuntes para una teoría del Estado”, en: Oscar Ozslak (compilador), *Teoría de la burocracia estatal: enfoques críticos*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

La expresión de la violencia política, en el caso colombiano se da de manera privilegiada en el conflicto interno armado, que tiene ya casi cuatro décadas de duración, en proceso creciente de profundización. En esto inciden factores de orden estructural que hunden sus raíces en la configuración histórica del país, que han dado como resultado estructuras socioeconómicas y políticas excluyentes que impiden el ejercicio de la ciudadanía para una buena parte de la población, los cuales diferenciamos de los factores específicos que se encuentran en la base del surgimiento de las organizaciones guerrilleras, e igualmente de otras causalidades posteriores que han contribuido a su reproducción.

Entre los primeros se encuentran además de la persistente tendencia histórica a utilizar la violencia para obtener objetivos políticos, las estructuras de exclusión o 'inclusión perversa', socioeconómicas, políticas y regionales, junto con una cultura política autoritaria refractaria a los comportamientos democráticos, todos los cuales forman una especie de telón de fondo.

Entre los segundos, podemos mencionar los de orden externo (la Guerra Fría y sus influencias en la llamada 'doctrina de la seguridad nacional', la revolución cubana y la ruptura política chino-soviética), así como los de tipo interno (la democracia restringida del Frente Nacional, el viejo problema agrario no resuelto, la radicalización de sectores de la juventud, especialmente estudiantiles, en los sesenta, los remanentes de las guerrillas liberales de la anterior violencia, las tendencias al radicalismo político en algunos sectores de la dirigencia sindical, especialmente petrolera).

Posteriormente aparecen otros factores que van a ayudar a reproducir la confrontación, el narcotráfico en primer lugar, y especialmente los cultivos de uso ilícito, que se vuelven fuentes de rentas para la financiación de la guerra, el colapso del aparato de justicia como elemento de regulación de las conductas sociales y la disparada de la impunidad, la pérdida de la confianza como valor social de cohesión, conductas delincuenciales y corruptas asociadas a la gestión del Estado.

Esta es una distinción necesaria en la medida en que se ha dado en los últimos tiempos una tendencia a presentar el conflicto interno armado como ligado exclusivamente al narcotráfico y a partir de allí derivar a una lectura que implica que la lucha contra el narcotráfico y contra la guerrilla son la misma cosa, sobre todo por razones del uso de la ayuda militar norteamericana, e igualmente considerar

que el conflicto interno armado se resuelve si se logra ‘derrotar’ al narcotráfico, desvirtuando o por lo menos pretendiendo diluir la naturaleza específica que conlleva la violencia política expresada en el conflicto interno armado.

Violencia política, entonces, es la que remite al poder en una sociedad o una comunidad política, a lo que tradicionalmente diríamos de lo público, a diferencia de la violencia privada que remite a las agresiones de distinto tipo entre los sujetos particulares. Pero esas dos dimensiones difícilmente se pueden en la realidad separar, están mutuamente interrelacionadas. Ahora bien, como punto de partida, esta diferenciación analítica es fundamental, porque el indulto y la amnistía así como la negociación de un conflicto armado tienen un presupuesto: qué es lo considerado como ética y políticamente negociable en una sociedad en un momento determinado, y eso cambia históricamente; en un momento dado, una sociedad puede aceptar un determinado nivel de lo que consideraría negociable y en esa medida también perdonable y, en otro momento dado, no.

Evidentemente la figura del perdón en relación con lo político, o si se quiere asociada a la disputa violenta del poder, tiene una trayectoria histórica. Recordemos nada más, para mencionar un par de casos, la potestad que tenían los emperadores romanos de perdonar la vida a cierto tipo de prisioneros, o la majestad del rey en todo el periodo del Estado absolutista para perdonar, y diríamos que en la normatividad contemporánea esta figura del perdón, en lo jurídico, se expresa normalmente en términos de dos medidas: el indulto y la amnistía. El indulto normalmente significa que se acepta la comisión del delito pero se perdona la pena; la amnistía, como su nombre lo indica, en su génesis significa que la sociedad olvida incluso que el delito existió, entonces son dos dimensiones que tienen que ver con el perdón, pero que tienen dos significados distintos. Digamos que la primera remitiría un poco a la idea de la justicia y el perdón posterior, la segunda remitiría a la idea del olvido y digámoslo así, el “borrón y cuenta nueva”.

Esas dos figuras del indulto o la amnistía evidentemente han tenido históricamente como correlato los llamados delitos políticos, entendiendo como tales aquellos que como justificación para su comisión, como intencionalidad alegan la disputa del poder del Estado, la introducción de transformaciones políticas, económicas, sociales. Pero también lo que se entiende por delito político es un problema cambiante históricamente; por ejemplo, sabemos que en el caso colombiano en los últimos tiempos ha tendido a desaparecer el delito político y ha

sido sustituido por esa nueva figura bastante amorfa y poco clara en su definición que es el terrorismo, entonces ese nuevo tipo penal ha venido progresivamente sustituyendo lo que clásicamente se consideraba el delito político, que en la tradición colombiana estaba expresado en los delitos de rebelión, sedición, asonada y sus delitos conexos, pero eso evidentemente ha venido cambiando. Ese es otro elemento que es importante destacar, porque eso en últimas no es otra cosa que la expresión de las relaciones de poder y derecho en toda sociedad, es decir, de alguna manera la norma jurídica expresa decisiones de poder político.

Ahora, si volvemos a la afirmación inicial, la violencia política tiene como característica una intencionalidad de este tipo, pero afecta lo privado, entonces eso nos plantea una doble dimensión en relación con el problema del perdón: la reconciliación. Porque nos señala que además de la solución jurídico-política que se expresaría en cualquiera de estas medidas u otras, digamos de menor entidad como podrían ser figuras de condenas condicionales que los códigos pueden traer, además de esa solución jurídico-política, nos plantea el problema de la actitud social ante el perdón y la reconciliación, porque evidentemente más allá de que esta violencia tenga una motivación política, afecta lo privado de los individuos o de los grupos sociales y ahí normalmente tenemos un campo de debate. Los colegas que se mueven en el campo de las organizaciones defensoras de los derechos humanos lo conocen muy bien; aquí y en las distintas sociedades, es un debate que esquemáticamente, podríamos decir, se plantearía entre aquellos que dicen que para superar un conflicto armado se necesita “borrón y cuenta nueva”, de alguna manera es la idea del olvido como prerrequisito para terminar la guerra interna, es decir, tracemos una raya y de ahí para atrás lo que pasó, pasó. A esa tendencia se opone la otra que dice: la posibilidad de superar realmente un conflicto y sobre todo viabilizar un proceso de reconciliación requiere justicia, reparación y luego el perdón.

Evidentemente esas dos tesis en buena medida se relacionan con lo que podríamos denominar *la correlación de poderes* que existen en las sociedades, y en eso digamos que más allá de lo deseable tenemos que ponernos también en la dimensión de lo posible en cada momento dado: qué es lo posible en esa dirección. Si uno analiza distintos casos de sociedades que han intentado solucionar enfrentamientos armados, guerras civiles o situaciones de este tipo, se encuentra ambos comportamientos o una mezcla de los dos, dependiendo de

qué tanto pesan los actores armados –que son los que en últimas se van a ver perjudicados o beneficiados con uno u otro de estos caminos de solución– y qué tanto es capaz de presionar la sociedad civil en uno u otro sentido.

En algunos casos podríamos estar bastante próximos a una impunidad total, si miramos casos como el guatemalteco, donde la tarea de la comisión que presidio el padre Gerardi era identificar algunos delitos sin establecer responsabilidades específicas, una figura bastante próxima a la de la impunidad. Habría otras situaciones en las cuales se puede avanzar mucho más, cuando se identifican responsabilidades, se sanciona y, posteriormente, se llega al perdón, una vez identificado y socialmente se ha sancionado el hecho criminal.

Entonces diríamos que el indulto o la amnistía son suficientes como perdón formal, pero ese perdón formal no es real si no está acompañado de lo que podríamos identificar como una capacidad de la sociedad para efectivamente avanzar en esta dinámica del perdón. Pero ahí también hay que mirar la otra cara, porque uno encuentra, y es parte del conocimiento público, que muchos sectores sociales parecieran persistir permanentemente en lo que llamaríamos la tendencia a “restregar en las heridas”, en la retaliación simbólica por ejemplo a antiguos guerrilleros; es decir, a pesar de haberse producido una serie de medidas jurídicas, estas no estuvieron acompañadas de una decisión real de avanzar en una reconciliación, por el contrario persiste la idea de una especie de sanción social continuada. Y eso, creo, tampoco contribuye a la reconciliación en la sociedad. Por eso cuando se reflexiona sobre esfuerzos como los que hemos venido haciendo con otros colegas de distintas procedencias, por ejemplo en la Comisión Facilitadora Civil, de ayudar a acercar a las partes, de proponer fórmulas, de acompañar, surgen incomprensiones, estigmatizaciones sociales que pueden ser entendidas como canalización de odios y rencores acumulados, situación en que se señala a los actores de estos procesos, abierta o soterradamente, de ser auxiliares o por lo menos “idiotas útiles” de la guerrilla.

Todo indica que el presupuesto viable de la reconciliación no es la idea de la victoria sobre el adversario, sino buscar el desplazamiento de la mirada del otro como “enemigo total” a percibirlo como un “adversario relativo”. Y lo anterior tiene como base el supuesto mismo de la democracia, que más que la tolerancia es el respeto por el derecho del otro siendo este diferente.

Solucionar un conflicto armado, una guerra como la de Colombia, probablemente requiere un cierto nivel de impunidad; es decir, va a ser muy difícil para la sociedad, como dicen coloquialmente, no tener que tragarse un sapo. Un nivel de impunidad parece casi que requerido para la solución de estas guerras internas, pero superar las bases del odio, o detener una eventual cadena de retaliaciones, de venganzas, de la mal llamada “justicia privada”, creo que sólo se logrará cuando consolidemos efectivamente la idea creíble de un aparato de justicia que sea eficaz y además aclimatemos realmente una cultura democrática que reemplace las prácticas autoritarias que nos caracterizan en muchos comportamientos, tanto en lo privado como en lo público, y que de alguna manera son formas que desde lo micro reproducen permanentemente lógicas de acción retaliatorias, de venganza, en lo macro de la sociedad.

Por eso creo que es muy importante este tipo de reflexiones, a pesar de que pudiéramos pensar que la terminación de esta guerra todavía no aparece en el horizonte de corto plazo; es muy importante porque creo que el trabajo que hay que hacer al interior de la sociedad, que tenemos que hacer todos dentro de nosotros y de la sociedad es una tarea de mucho más largo plazo, y va más allá de firmar unos papeles que más bien son el rito para mostrar cambios formales, dentro de una tarea de largo plazo.

Una opinión pública sólida para la reconciliación y la reconstrucción nacional

Fabio López de la Roche

Historiador y analista cultural y de medios de comunicación

Profesor Asociado Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales –IEPRI–
Universidad Nacional de Colombia

*Con una opinión pública apática, que nos encuentra
unas veces tristes y resignados y otras rebeldes y convulsos,
y con una acción cívica discontinua, espasmódica y mal
orientada,
que no sabe colocar por sobre todo los intereses vitales del país,
no puede haber buen gobierno ni puede haber libertad.*

Rafael Uribe Uribe, “Los problemas nacionales”.

Conferencia pronunciada el 4 de diciembre de 1910

1. Las situaciones a evitar

En una entrevista de Pere Ríos en *El País* de Madrid al ex guerrillero guatemalteco Julio César Monte, denominada “Aún se puede asentar la paz sin volver a las armas”,¹ el ex combatiente presenta el siguiente panorama de la actual situación del país:

...Guatemala tuvo cerca de un millón de desplazados y exiliados. Tuvimos 200.000 muertos en todo este periodo de 36 años de lucha y 400 aldeas arrasadas, todas del pueblo maya excepto una. El responsable de esos hechos no fue otro que el presidente Efraín Ríos Montt, actual presidente del Congreso y

¹ “Aún se puede asentar la paz sin volver a las armas”, entrevista a Julio César Monte, ex guerrillero guatemalteco, en: *El País*, Madrid, 12 de mayo de 2001.

quien virtualmente gobierna en Guatemala. A Pinochet le está persiguiendo la Justicia por 3.000 muertos y Ríos Montt, en un solo año, provocó 70.000 muertos. Todavía los procesos de paz son débiles, se han estancado, pero la sociedad avanza en otro sentido.

P. Pero en ocasiones parece que ese avance se realiza sobre un techo de vidrio, que es muy frágil.

R. Sí. La prensa de Guatemala publicó hace unos días que hay muchas posibilidades de que se produzca un estallido social, porque hay una impunidad muy grande en el país. Las estructuras judiciales están totalmente contaminadas, corruptas. El ministerio público está controlado por la inteligencia del Ejército y a menudo se absuelve a los narcotraficantes. Hay un narcoejército y abundan los narcopolíticos. Existen crímenes sin respuesta, como el de monseñor Gerardi, que murió tres días después de ver publicadas todas las masacres que hizo el Ejército. Pero esos hechos siempre quedan impunes. Los procesos de paz han de englobar a todas las fuerzas insurgentes y han de combatir la impunidad, porque si no surgirán nuevas formas de violencia.

Me pareció conveniente iniciar mi exposición con esta cita, pues tiene para el desenlace futuro del conflicto armado colombiano y para el diseño de alternativas distintas a la de la guerra, un claro sentido de alerta en torno a los desarrollos indeseables que es necesario evitar.

No podemos reeditar una situación similar en nuestro caso si queremos avanzar hacia soluciones negociadas del conflicto justas, verdaderamente reparadoras y por ende duraderas.

Es claro que las decisiones sobre lo perdonable y lo imperdonable van a depender de las distintas posiciones y correlaciones de fuerza políticas y militares entre los bandos en contienda, de la preparación intelectual, la idoneidad técnica, la fortaleza democrática y el buen juicio de las autoridades judiciales y de las consideraciones éticas, políticas y jurídicas de la opinión pública mundial, así como de la eficacia de su intervención política y diplomática en torno a la aplicación de las normas del derecho internacional humanitario.

No vemos en el momento en el panorama colombiano liderazgos políticos capaces de asumir la conducción de un proceso de reconciliación nacional hacia un norte de ampliación de la participación política y partidaria y de fortalecimiento

de una cultura democrática y claramente civilista en nuestro país. Se necesita idoneidad, participación y liderazgo político y ético en la construcción del consenso sobre lo perdonable y lo imperdonable. Requerimos un liderazgo político civil que se comprometa con el ofrecimiento y consolidación de garantías básicas para la vida y la seguridad ciudadana. Y una sociedad más organizada, con liderazgos sociales, políticos, éticos e intelectuales, que contribuya al diseño de una comisión de la verdad que establezca responsabilidades, lineamientos claros de rectificación institucional, mecanismos de reparación y soluciones jurídicas y políticas equitativas, justas y eficaces.

2. Revertir el empobrecimiento actual del debate público

En cuanto a la opinión pública interna y la influencia de los medios en la configuración de un clima favorable para la discusión ciudadana sobre lo perdonable y lo imperdonable, creo que estamos hoy día muy distantes de una situación óptima. Tendríamos justamente que pensar y abogar por políticas públicas de comunicación que contribuyan a diseñar un sistema de medios masivos que favorezca una tematización responsable y equilibrada de los asuntos del conflicto armado interno y la reconciliación nacional.

Hay que anotar al respecto que los medios, antes que un foro abierto de deliberación y de confrontación de distintas opiniones y versiones acerca de nuestros conflictos y de nuestra historia, están funcionando actualmente como instancias de dominación y de control político y social de la opinión. Sobre todo los audiovisuales y particularmente la televisión. Situación bastante grave si tenemos en cuenta que es a través de este medio que las grandes mayorías construyen sus representaciones acerca de la realidad nacional, sus problemas, dilemas y alternativas.

Sin que la situación sea la mejor en la prensa escrita, en la cual también hacen falta muchas más voces disidentes y mucha más policromía (carencia que se agudiza con la desaparición de *El Espectador* como diario) hay que reconocer que allí se han dado esfuerzos importantes desde las Unidades de Paz como también desde otras secciones, para complejizar y dar fondo histórico a la lectura ciudadana del conflicto, para ofrecerle a los lectores elementos de juicio acerca de cómo han sido los procesos de negociación de conflictos armados in-

ternos en otras latitudes y cómo se propiciaron o se dificultaron los procesos de aproximación entre las partes.

Uno de los más graves problemas de nuestro actual sistema de medios masivos tiene que ver justamente con el empobrecimiento del debate público sobre los grandes asuntos nacionales, en virtud de situaciones como la censura oficial en determinadas coyunturas; los intereses económicos y políticos de los grandes grupos económicos que controlan y monopolizan cada vez más los medios, determinando la orientación de la opinión; o las autocensuras de académicos y periodistas por la situación de intimidación y amenaza –efectiva o potencial– de los distintos actores armados, así como por la falta de garantías a la vida y la seguridad de los mismos en el ejercicio de sus profesiones.

Otros indicadores del empobrecimiento del debate público tienen que ver con la farandulización de los noticieros televisivos y el sobredimensionamiento dentro de su estructura de la información deportiva. En ellos ha desaparecido la editorialización, que años atrás estuvo presente en los telediaris; están ausentes el análisis y la contextualización histórica de la noticia, e incluso géneros como la crónica tienen hoy día muy poca presencia. En el cubrimiento de los sucesos informativos de la vida nacional desde los telediaris está primando gravemente un periodismo de relación de hechos de orden público, presentados de manera inconexa y fragmentaria, privilegiando las escenas y situaciones dramáticas y las expresiones de dolor de las víctimas, que abundan en nuestro país y que constituyen hechos altamente “noticiables” desde las lógicas y rutinas ocupacionales de la profesión periodística. No hay información sobre las estrategias militares y políticas de los actores de la guerra, sobre sus proyecciones estratégicas en territorios y geografías regionales, sobre los aspectos tecnológicos y propiamente militares del conflicto armado interno, y menos sobre la economía política de la guerra y las maneras como ella explicaría el comportamiento de los actores armados. En este periodismo televisivo de relación de hechos de orden público inconexos y caóticos ni siquiera se utilizan mapas del país y de sus regiones para ayudarle a los colombianos a comprender el curso diario de los hechos bélicos.

Causa y consecuencia de este periodismo coyunturalista, dramático y sensacionalista, es la ausencia en los espacios noticiosos televisivos de una agenda temática propia con una jerarquía de temas y asuntos para el debate ciudadano,

formulada desde sus equipos de trabajo y sobre todo desde sus directores y jefes de redacción.

Otro problema estructural del sistema informativo actualmente operante en Colombia es que los pocos espacios de opinión y de debate político que se mantienen, se encuentran relegados a las altas horas de la noche.

3. Algunas propuestas a título de conclusión

Ante este panorama, necesitamos recuperar y fortalecer los espacios públicos de discusión y propuesta ciudadana. Una pauta saludable de política pública podría ser la exigencia de ubicar los programas de opinión en horarios triple A como una decisión de apoyo al fortalecimiento de una cultura cívica sobre la base del acceso ciudadano a información calificada sobre los problemas nacionales y los temas álgidos de la coyuntura. En un país que atraviesa por una situación tan grave como la que vivimos, es importante que la información tenga un lugar de preferencia dentro del sistema comunicativo y que llegue a sus habitantes en horarios de alta sintonía, y no a las 11:30 o 12:00 de la noche, cuando buena parte de la población está ya fuera de la televidencia.

Se requiere también adoptar una legislación clara sobre espacios para los defensores del televidente en los distintos canales privados y del sistema mixto, con tiempo suficiente y ubicación en horarios de alta sintonía.

Requerimos de un mayor seguimiento crítico y de una más clara fiscalización por parte de los medios y del periodismo a las acciones y omisiones de los actores oficiales y gubernamentales. Con respecto al proceso de paz, por ejemplo, la crítica generalmente recae sobre la falta de voluntad política de la insurgencia para sentarse seriamente a negociar en la mesa (crítica por lo demás válida), pero muy poco se abordan las insuficiencias y falta de compromiso del gobierno Pastrana con un proyecto serio y coherente de paz y de país posconflicto.

No hay una crítica a fondo sobre una serie de aspectos que evidencian la ausencia de un proyecto gubernamental conducente a una senda clara de reconciliación nacional: la falta de garantías para la actividad sindical, en un país con el más alto índice de asesinatos de líderes sindicales en el mundo; la ausencia de una política civil y militar de protección a la población civil en medio del conflicto; la carencia de liderazgo con respecto a una reforma política de fondo; la falta de una política contra la corrupción oficial y los delitos de cuello blanco; la fragmen-

taria representatividad de los negociadores gubernamentales; la ausencia de una política de empleo; las tensiones permanentes entre el ejecutivo y el estamento militar alrededor de la política de negociación y de la zona de despeje, la falta de una política militar unificada y la falta de liderazgo del poder civil sobre el estamento militar alrededor de una política coherente y estratégica de paz.

Queremos subrayar aquí especialmente la necesidad de que los Gobiernos, tanto en sus estamentos civiles como en sus instituciones militares, de policía y de inteligencia, se comprometan a ofrecer garantías a la vida de los periodistas y de los académicos que en los últimos años han sido víctimas, junto a otros sectores sociales, de estrategias de acallamiento de distintos actores del conflicto. Los Gobiernos no pueden limitarse a dar partes de impotencia y de imposibilidad de ofrecer garantías con la justificación de que la violencia generalizada no permite garantizar a la población niveles básicos de seguridad para su integridad física y para el ejercicio de sus actividades profesionales.

En cuanto al papel del periodismo en la interpelación crítica a la insurgencia, estamos requiriendo trascender la acusación muchas veces moralista y facilista, desde un cierto sentido común elemental y básico de condena al subversivo político y militar, para configurar una capacidad de interpelación ética y política al accionar guerrillero que antes que condenarlo, le siembre dudas en torno a su militarismo, su falta de visión política, sus rigideces ideológicas y anacronismos doctrinarios y le ayude a acercarse a una comprensión fresca y menos acartonada de este país: de sus nuevas generaciones, sus valores, dilemas e ideales; de la complejidad cultural y política de los contextos urbanos y metropolitanos; de las transformaciones en el plano internacional, etcétera. Interpelación inteligente, que supone diálogo y respeto por el otro, y no simplemente acorralamiento o la lógica del ajuste de cuentas a la hora de la entrevista al líder insurgente.

En la actual coyuntura preelectoral, los medios deberían estar haciendo una interpelación aguda y sistemática a los candidatos alrededor de sus plataformas programáticas y sus proyectos de gobierno para una de las situaciones más dramáticas en toda la historia de Colombia. Que la población pueda tener una clara conciencia de qué puede esperar de cada uno de los candidatos, pero sobre todo, que estos puedan escuchar las demandas y exigencias de muy distintos sectores de la opinión y tener también una clara conciencia de qué espera el país de ellos.

Otro aspecto importante alrededor del ejercicio multicultural de la ciudadanía, de la construcción de democracia y de nación en contextos de diversidad política y cultural, tiene que ver con la capacidad y la disposición de los medios de comunicación para dar cuenta de esa diversidad regional, local, étnica, religiosa, lingüística, generacional, sexual, de género, de la sociedad colombiana de hoy. ¿Están contribuyendo nuestros medios de comunicación a generar conciencia acerca de nuestra diversidad y de la riqueza interpretativa, valorativa y existencial que ella supone? ¿Estamos construyendo una experiencia cultural sobre la base de una memoria compleja y plural acerca del país y de su historia pasada y reciente? ¿Hemos avanzado en la práctica de construcción de representaciones y cogniciones sociales desde los medios de comunicación en una materialización del espíritu pluralista y multicultural de la Carta Constitucional de 1991? Específicamente, ¿hemos avanzado en dirección al reconocimiento de nuestra pluralidad político-ideológica?²

Tal vez uno de los retos fundamentales para el periodismo colombiano hoy es el de redefinir el concepto de noticia,³ desde una mayor capacidad para operar como productores de realidad y de imaginarios colectivos, desde un sentido de manejo de algunos equilibrios básicos.

Finalmente, quisiera anotar que esa redefinición o reinención del concepto de noticia tendría que estar acompañada de la búsqueda, desde el oficio periodístico, de ciertos equilibrios básicos para cubrir responsablemente, con sentido de construcción de país y de futuro colectivo, la información de la Colombia de hoy: equilibrios entre muerte y vida; entre destrucción y construcción, y entre desesperanza y sentido de futuro. Además, en la línea de la posibilidad de los medios masivos de estimular comportamientos pro-sociales y actitudes de solidaridad y

² Sobre la relación entre los medios de comunicación y la diversidad, véase Denis McQuail. "Quinta parte. La diversidad", en: *La acción de los medios. Los medios de comunicación y el interés público*, Buenos Aires, Amorrotu, 1998. Sobre la diversidad de memorias en Colombia, el diálogo entre ellas y la relación entre la dominación y la resistencia y la presencia hegemónica o subordinada de distintas memorias, puede consultarse el trabajo de Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco (editores), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca-Ministerio de Cultura, 2000.

³ Véase la interesante entrevista donde Maxwell McCombs, teórico de la agenda *setting function* (papel de los medios en el establecimiento de la agenda temática), plantea esta demanda: "Entrevista a Maxwell McCombs 'Hay que reinventar el concepto de noticia'" (mimeo), sin fecha ni lugar.

empatía entre distintos grupos de la sociedad, como componentes activos de la construcción de un orden social,⁴ los medios de comunicación y los periodistas deberían prestar especial y sistemática atención a la recuperación del valor de la vida en nuestro país. Pensar estrategias y disposiciones institucionales para avanzar en esa dirección, básica para iniciar un rediseño democrático y pacífico del país, pero también la reconstrucción de la imagen y la consideración de nosotros mismos como colectividad.

⁴ Véase al respecto: Denis McQuail. "Séptima parte. Medios masivos, orden y control social", en: Denis McQuail, *op. cit.*

Proceso de paz y construcción de región¹

Francisco de Roux, S.J.

Director del Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio

Contribuir a la construcción de una región es antes que nada emerger desde los sentimientos más profundos de los pobladores, desde las cosas que le hacen sentido a la gente, desde los grandes interpelantes de las comunidades. Por razones de tradición, esto es, por el entramado de las herencias, por la fuerza de los símbolos que se pasan de unas familias a otras, el sentido cristiano está profundamente arraigado en los pobladores del Magdalena Medio. En efecto, uno de los ejes que les ayuda a identificarse como una colectividad es su referencia a los grandes lugares del tejido social que se entretajan en torno a las tradiciones religiosas. Ignorar esa realidad no solo sería un error antropológico, sino que, desde el punto de vista espiritual, perder la conexión con lo religioso sería desconocer motivos fundamentales, por los cuales la gente está dispuesta a vivir y a morir.

Si bien como sacerdote uno enfoca esta referencia espiritual a dimensiones profundas de su propia vida, en la relación con las comunidades uno sabe perfectamente que está contactando con los imaginarios más profundos del ser humano y que está trabajando en su transformación. Por eso hay que ser tan delicado con la religiosidad popular, eso no está en nuestras manos, es algo que forma parte del acervo cultural de una colectividad. Cuando uno actúa sobre ese acervo a través de los símbolos litúrgicos, está tocando referentes profundos de la gente, relativos al sentido final de su vida, a la memoria que los vincula con sus antepasados, a las razones por las cuales proyectan su existencia. Cuando hablan de Dios en realidad se están refiriendo al sentido más hondo de su existencia y están tratando de celebrarlo y expresarlo.

¹ Desde un comienzo, el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio fue invitado a participar en el *V Diálogo Mayor*, a través de Mauricio Katz, el cual no pudo asistir. Por esa razón, hemos decidido publicar las respuestas de una entrevista hecha en Barrancabermeja por Adolfo Chaparro, editor del texto, al padre Francisco de Roux, Director del Programa, días antes del evento.

En este Magdalena Medio las tradiciones religiosas son muy profundas. Seguramente han sido tradiciones religiosas un poco al borde de la institucionalidad más pura del catolicismo –uno encuentra que por lo menos la mitad de las parejas no se han casado y seguramente no se van a casar nunca, y encuentra que tienen formas diversas de organizarse como familias y de asumir su vida religiosa– pero, con todo y eso, cuando hay que evocar las razones más hondas de la vida, la gente acude a lo religioso. Esa religión no se expresa solamente en las celebraciones litúrgicas, sino también en la guabina santandereana (originaria de la Provincia de Vélez), ha marcado el vallenato de esta región, se ha interpretado a través de las tamboras, aparece en el rap que están haciendo los muchachos de Puerto Berrio.

Hay otro punto que es muy importante establecer. Cuando se pensó, entre muchos aquí, que valía la pena empezar a unir estos cuatro pedazos que integran el sur del Cesar, el sur de Bolívar, el suroriente antioqueño y el departamento de Santander, en una configuración acorde con el imaginario regional, tuvo un papel muy importante la tradición eclesial que se formó a través de la historia de Barranca. Un grupo de sacerdotes con mucho coraje, inspiradores de transformación social, que tenían la herencia de la teología de la liberación, que habían vivido los años sesenta y que se introdujeron con su pensamiento renovador socialmente en los años setenta, formaron personas de barrios populares y les ayudaron a comprender que ser cristianos era, antes que nada, luchar por la dignidad de cada hombre y de cada mujer, y que esa dignidad o era de todos o nadie la podía reivindicar para sí mismo. Ese grupo quedó regado por el Magdalena Medio, independiente de los partidos políticos, con una gran libertad frente a cualquier tipo de amenazas, con autoridad ante los grupos armados. Esas personas fueron muy importantes cuando, posteriormente, nosotros los invitamos a hacer un tipo de desarrollo alternativo que partiera de su propia singularidad cultural. La idea no era crear un modelo que fuera dirigido por nosotros, sino buscar salidas y formas de expresión que ya estaban allí presentes. Sin ese tipo de referentes, sin esa disciplina que habían recibido estas personas, sin esa manera de concebir la vida –que en ningún momento se separaba de sus tradiciones culturales– no se consigue lo que estamos haciendo. Ese es el zócalo cultural que dinamiza colectivamente el programa.²

² El eje metodológico se expresa en lo que nosotros llamamos la propuesta municipal, que une 29 municipios, cada uno con su propuesta, y una propuesta regional elaborada en conjunto.

En otros términos, lo que queremos decir es que el desarrollo no puede surgir porque el Gobierno central le ofrece al pueblo de una región un plan de desarrollo o les ofrece el Plan Colombia o les ofrece el DRI. No, los pueblos no se desarrollan por oferta ni pueden esperar a ver cuál es la política de desarrollo que el Gobierno tiene para ellos; el desarrollo tampoco se hace por demanda, no es una petición o una súplica que la gente hace al Gobierno/Estado para que se compadezca del sufrimiento de los pobladores. No surge de una marcha campesina, como ocurrió con las 72 peticiones que el Gobierno firmó hace unos años y nunca cumplió, o sea, el desarrollo no es una lista de mercado. El desarrollo realmente existe cuando hay un pueblo que dice: “Nosotros tenemos una propuesta, y vamos a realizarla sin pedirle permiso a nadie, incluso si el Gobierno no nos ayuda o si la comunidad internacional no nos ayuda”. Si las comunidades se mantienen firmes en la determinación de realizar esa propuesta, por lo menos durante una generación de hombres y mujeres, aquí se va acabar la violencia y aquí se va acabar la miseria.

Ciertamente hay muchas maneras de conseguir el desarrollo y hay muchas maneras de sacarlo adelante, y hay muchos intereses que se juegan en las diversas propuestas de desarrollo posibles. La nuestra, más que una propuesta *dirigida* es un acto de *fe en* la gente de Colombia y en sus comunidades. Surge de la convicción de que si la gente tiene suficiente información, si la gente no se pierde por los avatares del mercado y de la dominación que ejercen sobre ellos los medios de comunicación, y mantiene la ruta básica de afirmar la habilidad de cada ser humano, afirmar la libertad de cada ser humano, afirmar la solidaridad que tiene que haber entre los seres humanos para que nosotros podamos desarrollar con grandeza este misterio de ser hombres y mujeres, entonces, la gente construye y construye en grande: construye región y hace el desarrollo que realmente los pobladores desean. En esa perspectiva, el punto que señalamos en primer lugar y que nos pone fácilmente en contradicción con otros, es la convicción de que el Magdalena Medio se construye entre todos o se acaba. Esta es una convicción muy profunda y es un propósito que, para todos nosotros, constituye un desafío.

En la medida en que pasan los días y que los conflictos arrecian y las dificultades aparecen, nos damos cuenta de todo lo que significa este desafío cuando hay en marcha otros modelos de desarrollo que coinciden en su carácter excluyente. En efecto, hay la formulación categórica de los que dicen: “No, los

que están torcidos se tienen que ir” –*estar torcidos* significa que tuvieron ideas socialistas o piensan que la propuesta de la guerrilla era válida– y se producen estos desplazamientos que nosotros vivimos. Nosotros pensamos que la cultura de un pueblo, la grandeza de un pueblo, la concreción de la sociedad civil en un pueblo, nace de una determinación básica cuando los ciudadanos y las ciudadanas dicen: “Esto lo hacemos entre todos los colombianos, así nos cueste las vísceras, así todos nos partamos el alma, así todos tengamos que cambiar hasta donde nunca habíamos sospechado que tenían que llegar nuestros cambios, así tengamos que conceder hasta límites que nunca habíamos imaginado”, o sino esto se acaba. Por eso nosotros decimos que esto hay que hacerlo con nuestros políticos, sean corruptos o no, porque es lo que hay (solo que ellos tienen que cambiar); esto tenemos que hacerlo con nuestros ganaderos, que han expulsado a los campesinos; y tenemos que hacerlo con nuestros campesinos, que han luchado con la ilusión de tener un pedazo de tierra; y con nuestros pescadores; y tenemos que hacerlo con los muchachos que se metieron al ELN y se metieron en las FARC; y tenemos que hacerlo con los muchachos que se unieron a Castaño y se metieron en las autodefensas y con los militares que hicieron paramilitarismo. Todos son todos.

Claro, cuando decimos eso, uno se da cuenta de la dificultad de lo que está planteando, porque esta premisa implica la forma como tenemos que revolucionarnos todos desde dentro. Igual la Iglesia tiene que cambiar, las iglesias tienen que cambiar, las universidades que están tan ajenas al pueblo y a sus intereses –y que se han metido en ese tremendo egoísmo del mundo académico, esa especie de narcisismo teórico–, todo eso hay que dejarlo de lado para poder hacer de Colombia lo que queremos. Los empresarios tienen que cambiar, ellos que sacan tanto dinero de esta región para invertirlo en otras partes. Sin embargo, nadie se tiene que ir, nadie tiene que ser privado de su libertad, ni secuestrado, ni tiene que ser expulsado de este territorio, no tiene que ser sometido al chantaje. Es ahí donde aparecen las dificultades de un propósito de desarrollo como este, cuando intentamos construir juntos una región que necesita de su petróleo, que requiere de sus ganaderos, de la gente que sabe manejar el cacao, de la gente que esta adelantando el modelo campesino de palma africana, de la gente que produce la yuca industrialmente. Y es justo ahí donde aparecen las grandes dificultades, fundamentalmente porque estamos en un escenario donde los recursos públicos se

han utilizado para hacer la exclusión, lo cual es una evidencia desastrosa, horrible, del límite al que puede llegar la contradicción y la irracionalidad de un país. Para nosotros, el espacio de lo público es el espacio donde se generaliza la dignidad, hacemos lo público para que la dignidad sea de todos, porque sabemos que si no es de todos nadie puede vivir en dignidad. Sin embargo, hemos construido este país de tal forma que lo público se pone al servicio de la empresa privada o de los granjeros o de un pequeño grupo que se favorece con esos recursos, o de un partido político, y entonces resulta indispensable luchar por la transformación de ese estado lamentable de lo público.

En realidad no es fácil descubrir los vínculos entre el proyecto económico y el conflicto. No tanto por el análisis de las causas del conflicto, que se han diagnosticado muchas veces, sino por las susceptibilidades que despierta la defensa de un proyecto inclusivo de desarrollo. Justamente alrededor de los proyectos es que se puede medir la tolerancia entre los distintos grupos sociales y, en muchos aspectos puntuales, el límite de lo que estoy dispuesto a captar del otro, de lo que estoy dispuesto a perdonar al otro. Por ese intento de pensar una región abierta a todos los proyectos se ha dicho que nosotros estamos haciendo una propuesta radical que exige una zona de encuentro con el ELN en este territorio, o que rechazamos los proyectos de Asocipaz que defiende un modelo respaldado por los ganaderos y las autodefensas. Desde luego hay contradicciones, por el carácter excluyente de esos modelos, y ese carácter excluyente tiene consecuencias políticas, se expresa en las dificultades para la negociación sobre un eventual proceso de paz.

Ahora bien, cuando uno trata de construir colectivamente, cuando uno dice que va a vivir con todos, cuando uno dice que todos tenemos que transformarnos para que todos seamos posibles, cuando uno apunta a una economía que consiste en la ocupación productiva de este territorio por sus propios pobladores organizados,³ cuando uno avanza en esa dirección y sabe que cada proyecto se

³ Entre los proyectos productivos más ambicioso que apoya y gestiona el Programa de Desarrollo y Paz para el Magdalena Medio, dirigido por el padre Francisco de Roux, están: el proyecto de cacao que espera modernizar la cacaocultura renovando 8.000 hectáreas en la cordillera de los Yarigués; el proyecto de palma africana de aceite, con seguridad alimentaria y protección del medio ambiente en 5 municipios de la región, el cual ha permitido que los campesinos siembren de manera organizada 2.500 hectáreas de palma; y el proyecto de las organizaciones de pescadores de los 300 kilómetros del Río Magdalena (nota del editor).

tiene que convertir en una mesa de reconocimiento del otro, de apertura hacia los otros, donde tiene que jugar la posibilidad de darle una oportunidad al otro, uno obviamente está evocando el horizonte de lo que en la tradición cristiana se llama el perdón. Pero quiero ser muy claro sobre lo que estamos entendiendo por perdonar. Perdonar no significa decir “aquí no pasó nada, aquí nos podemos olvidar de las cosas, todos tenemos la culpa aquí para poder sobrevivir, no se preocupe que vamos a decirnos los unos a los otros tranquilo que el pasado se puede olvidar tranquilamente”. Perdonar es una cosa muy distinta, perdonar es poderle decir al guerrillero, al paramilitar, al militar, “aquí pasaron cosas gravísimas que tienen responsables, aquí pasaron cosas gravísimas que quedaron amarradas a la cultura y a los símbolos de nuestro pueblo, aquí no nos podemos decir mentiras, pero aquí vamos, y este es el punto, aquí vamos a tener la grandeza de empezar a construir frutos con conciencia de las cosas que ocurrieron. Aquí nos vamos a dar otra oportunidad, aquí no nos vamos a vencer ante las fatalidades a que nos vimos sometidos por injusticias sociales, por apropiaciones de lo público, por impunidades, esas cosas son gravísimas y las tenemos en la memoria, pero nosotros hemos tomado la determinación como un pueblo libre, decidido a construirlo juntos sin ninguna pretensión de que sólo pueden hacerlo los que tienen las manos limpias”. Si vamos a darnos la oportunidad juntos de empezar a construir entre todos una realidad distinta y nos aventuramos en esa construcción colectiva y nos incorporamos los unos a los otros, entonces debemos aceptarnos con nuestras debilidades, con nuestras fragilidades y nuestras historias. Lo importante es probar hacia el futuro que somos capaces de hacer la realidad que nosotros queremos construir. Por eso más que un olvido nosotros nos referimos a una ilusión colectiva hacia la cual nos proyectamos entre todos.

Para mí es muy importante señalar este futuro porque nosotros hemos vivido llevando en nuestro corazón la historia de nuestras víctimas, de las gentes que vivieron en secuestros, de las muchachas y muchachos que cayeron en combate, de las poblaciones que fueron masacradas, del dolor con que esta ciudad de Barrancabermeja vio caer un día –un 16 de mayo– a sus jóvenes, y el dolor por no volver a ver a esos 26 muchachos, entre ellos varias mujeres, que arrastraron de esta ciudad desaparecidos. Ellos viven con nosotros, ellos son parte de nuestro sentir más profundo, como Europa lleva en su alma los millones de personas que murieron en la primera y la segunda guerras mundiales, y Rusia no

se puede olvidar de los 25 millones de campesinos que mató Stalin. Sin embargo, en medio de ese dolor hemos podido vislumbrar hasta donde pueden llegar los límites humanos cuando las pasiones humanas se desatan en la confrontación, comprender de qué tanto mal somos capaces, y hasta dónde podemos recoger de esa experiencia la fuerza nueva para vivir, si es cierto, como yo lo creo, que la fuerza que nos lleva al mal es exactamente la misma fuerza que nos lleva hacia el bien y nos permite reconstruirnos como seres humanos. Por eso, en la determinación de construir juntos hay un acto de generosidad extraordinario, hay una grandeza humana que reconoce que ninguno de nosotros es distinto de los demás, ni más bueno ni más malo que los otros, y que por eso es que tenemos que intentarlo entre todos, juntos, de nuevo.

Desde luego, hay muchas cosas difíciles de aceptar. Especialmente por los hechos del 16 de mayo. Todos sabemos que a partir de mayo del 98 empieza a configurarse otra forma digamos de dominio y se habla de “los nuevos dueños” de Barranca. Si uno analiza esta situación desde la tradición contestataria y sindical de Barranca, se pone en evidencia una contradicción profunda, o por lo menos un debate que no va a suceder y que no puede suceder. Sin embargo uno no deja de preguntarse cómo se puede convivir con aquellos que han ocasionado estas muertes, aceptar su dominio. Pues bien esos son los elementos para un diagnóstico del presente, y habrá que hacerlo. Por ahora, digamos que la historia de Barranca es una extraordinariamente compleja, y que en su mundo profundo está lejos de comportarse de una manera homogénea. Lo cierto es que, en medio de intereses libertarios tan profundos, esta ciudad fue manejada básicamente por la presencia guerrillera durante 15 años. No quiere decir que los guerrilleros estuvieran en todas partes, pero el guerrillero podía hacer un paro armado que paralizaba la ciudad: en 1999 hubo 27 paros armados en Barrancabermeja. El comportamiento de los sectores populares quedó muy golpeado por esta manera como la guerrilla se comportaba con la ciudad. En estos sectores, en donde la gente no tiene a donde ir ni a donde llegar si se va del barrio, la gente comprendió que la forma de hacer política era averiguar quienes eran los que estaban dominando la ciudad o el barrio, y plegarse a los dictámenes, a las órdenes, a la manera de comportarte exigida por esos que mantenían el dominio. Entendieron que esa era la única manera de sobrevivir, y la gente ha entendido así la política en los últimos años de Barranca. No hay que olvidar los conflictos que en la época anterior generó

la guerrilla de las FARC, el ELN y el EPL por el dominio de los barrios. Desde entonces, lo más sabio es saber quién manda y plegarse a ellos. Lo equivocado, más bien lo peligroso, es equivocarse sobre ese juicio y repetir consignas del grupo que tuvo que abandonar su poder en el territorio donde uno vive. Cuando las AUC entraron aquí lo hicieron de una manera muy inteligente. Rápidamente coparon el territorio, lograron ganarse casi la mitad de los guerrilleros que estaban aquí y los vincularon a sus filas. Así pusieron en evidencia la inconsistencia de la opción política guerrillera. Para poder sobrevivir, la gente que no quería irse, la gente que no acepta la posesión ignominiosa de desplazados que tiene el pobre en este país, se acomodó rápidamente a los nuevos dueños.⁴ Pero en el fondo, en el corazón de la gente, en el espíritu libertario de la ciudad usted siente que bulle y es como un volcán, ese sentimiento de grandeza que tenemos, y que está esperando su momento para poder expresarse. Todos sabemos qué fue lo que pasó aquí, la verdad del problema barranqueño, y sabemos que es una muestra muy honda de lo que pasa en Colombia, y es que las Fuerzas Armadas de Colombia, la Policía, el Ejército, el DAS, la Fiscalía, no fueron capaces de sacar a la guerrilla de Barranca. Para utilizar una expresión del mismo Ejército, Barranca fue liberada de la guerrilla por las autodefensas de Castaño y está pagando el precio de esa liberación. Las AUC saben que ellos la liberaron, las autodefensas saben que por eso mismo tienen el “derecho” de dominio, y saben que las autoridades tienen que someterse a los dictámenes de quienes hicieron lo que las autoridades y el Estado colombiano no tuvieron el coraje, ni la inteligencia, ni la sabiduría, ni la grandeza para hacer. Visto así, es un gran problema el que tenemos aquí, y pone en evidencia problemas gravísimos de Colombia.

El punto para nosotros, para los que tratamos de hacer un desarrollo entre todos, no es brindarle ningún tipo de reconocimiento o autoridad a los que tienen las armas, sino fortalecer los derechos humanos, las instituciones, en la perspectiva de que si bien de aquí no tiene que irse nadie, Barrancabermeja tiene que ser de sus ciudadanas y ciudadanos. Nosotros no le reconocemos autoridad a Castaño y a su grupo, no le reconocemos autoridad a la guerrilla, ambos tienen

⁴ Entonces la gente comenzó a ir a las fiestas donde las AUC exigían cuotas para la celebración del día de la madre, por ejemplo, o a pagar los \$10.000 quincenales para la seguridad de las cuadras y de los barrios, porque saben que eso es mucho menos costoso que las aventuras de un desplazado.

armas pero no tienen autoridad, nos pueden matar pero no tienen autoridad. En ese sentido, el ejército tiene autoridad no porque tengan armas sino porque un pueblo le ha encomendado soberanamente el cuidado de la vida, de la honra, de la libertad de su gente, y por eso ese pueblo puede ejercer una veeduría sobre los militares, ya que les ha entregado el instrumento más peligroso, que son las armas, para ponerlo al servicio de la causa más digna, que es la grandeza de cada ser humano. Si no le jugamos a esto con una gran determinación caemos en las confusiones en que mucha gente se ha visto sometida en Colombia y en el Magdalena Medio.

Esta determinación hace parte del proceso de paz. Por eso no estoy tan convencido que los procesos de paz sean más débiles que los procesos de pacificación, y no estoy tan convencido que sea necesario primero un triunfo militar para después hablar de convivencia. Es cierto que tradicionalmente en la historia de la humanidad la pacificación se ha impuesto sobre el diálogo –las estadísticas son contundentes–, sin embargo hay contraejemplos contundentes. El proceso de Gandhi en la India fue un proceso de paz sin necesidad de pacificación. Allí primó el sentido común. Era inconcebible que 30.000 soldados británicos pudieran dominar la vida de 900 millones de hindúes, si no hubiera colaboración de los propios hindúes. Todo su mensaje era, sencillamente, de no colaboración con el opresor, con el que restringe las libertades, con el que destruye la cultura y la autonomía de los pueblos, y lo logró. Lo logró a pesar del sufrimiento y las contradicciones que generan estos procesos al interior de un pueblo. Igual sucede con Martín Luther King y los derechos civiles de los afroamericanos, a partir de ese famoso discurso, que se vuelve una suerte de consigna colectiva: yo tuve un sueño y quiero verlo un día realidad.

Quisiera llamar la atención sobre estos procesos, donde se involucra a la gente y no se espera todo del heroísmo de los pacificadores. Esa pacificación no es gratuita. Ni la que buscan los guerrilleros ni los paramilitares. Cada uno piensa que, cuando ellos ganen, van a imponer de forma vertical el modelo de paz que le conviene al país. Lo que pasa con estos pacificadores, y eso sí tenemos que considerarlo, es que apuestan mucho. Los pacificadores arriesgan la vida, un guerrillero convencido es un hombre que está dispuesto a morir en el combate; un guerrillero, una guerrillera, un muchacho que esté en las autodefensas está jugando la vida. No le importa que lo maten si consigue su propósito. Llevan un poco

en la cabeza aquella expresión de los latinos: “Nada es más bello que dar la vida por la patria”, claro, la patria como ellos la conciben. Por eso son tan eficaces los pacificadores, entendiéndose por pacificadores los que se la juegan con las armas para obtener un objetivo, una especie de dominación tranquila sobre un territorio.

Los que luchan por la paz, los que luchamos por la paz, si queremos tener credibilidad, si queremos tener la misma capacidad de arrastre que tienen los pacificadores, tenemos que estar dispuestos a jugarnos la vida, estar dispuestos a que nos maten, estar convencidos de que si matan al compañero nuestro no podemos ceder en nuestro propósito. Si no hay ese propósito, el proceso no arrastra. Eso fue lo que hizo Martín Luther King y lo mataron, eso fue lo que hizo Gandhi y lo mataron, eso es lo que emprendió Mandela en Sudáfrica y logró conseguirlo al precio de la muerte de muchos de sus compañeros. Lo que me parece importante en esta remembranza es indagar hasta dónde la gente está dispuesta a apostar la vida por un propósito. Cuando la gente está dispuesta a todo y lo está por formas pacíficas, consigue sus propósitos. Por eso es tan importante vincularse con las raíces culturales. Las fuentes de la cultura son los grandes interpelantes, allí se ponen en evidencia las cosas por las cuales uno está dispuesto a todo, allí se recrean cotidianamente las pasiones más profundas y las convicciones más verdaderas que movilizan a los pueblos.

Lo público en la cultura del perdón

Antanas Mockus

Excalde Mayor de Bogotá

De entrada, debo reconocer que he sido beneficiado varias veces por un perdón público. De hecho soy, tal vez, una de las personas más perdonadas en el país. Desde esa condición, de algún modo, mi exposición demostrará que el perdón es más factible en el terreno de las faltas “zanahorias” (comparativamente leves). Esa artesanía de la lógica del perdón en lo “zanahorio” puede ayudar a comprender los desafíos que nos plantea el perdón que, tarde o temprano, tendrá que abocar la sociedad colombiana frente a las grandes decisiones políticas que nos esperan.

La primera parte de mi exposición va a ser una presentación muy simplificada del concepto de lo público, en parte porque es desde lo público desde donde se asegura –al menos en casos como los que nos interesan– que un perdón sea satisfactorio para el que perdona, para el perdonado y para la sociedad. La tesis central es que el perdón permite restablecer el imperio de las normas. Para ello, abordaré brevemente la diferencia y, sobre todo, el divorcio entre normas culturales, normas legales y normas morales. Por último, retomaré el tema de las faltas y la reparación de las faltas, es decir, el restablecimiento del imperio de las normas mediante el perdón.

1. La violación de reglas y normas

La violación de las reglas –que hacen posible el sentido– y, aún más críticamente, la violación de las normas –que establecen autorizaciones, prohibiciones y obligaciones– es una posibilidad frente a la cual son necesarios mecanismos de reparación. Ambas violaciones ponen en entredicho la autoridad misma de los sistemas de reglas y normas. Dada la posibilidad de la violación deben existir vías que permitan reconocer la falta como falta y repararla. La falta debe ser reconocida, “aislada” y tratada de un modo que restablezca la vigencia de la regla o de la norma. De esta manera cabe identificar procesos de corrección y rectificación, así como ritos de expiación.

Los ritos de expiación cumplen esta función: permiten recuperar la coherencia y la prevalencia de un orden lógico inteligible. Dentro de una gran diversidad de actos de expiación, el de pedir y recibir perdón ocupa un lugar destacado.

Un ejemplo. Según el derecho internacional humanitario, recogido en la Convención de Ginebra y sus Protocolos adicionales I y II, quien esté condenado a muerte tiene derecho a pedir clemencia, y las constituciones o las leyes definen la autoridad que tiene la facultad de otorgarla. Ambas normas permiten integrar lógicamente un posible curso de decisiones que de otro modo (no interpretado y no autorizado) constituiría flagrante impunidad. Aquí, más que el perdón jurídico nos interesa el perdón frente a las violaciones de normas culturales y morales. Nos interesa mucho el papel –posiblemente ambiguo– del perdón en un contexto de divorcio entre ley, moral y cultura, esto es, en un contexto en el cual hay aprobación moral y cultural de comportamientos ilegales, y en el cual hay poca o ninguna aprobación moral o cultural al cumplimiento de las obligaciones legales. Pero empecemos por una caracterización de lo público.

2. Lo público

Inicialmente lo público fue lo contrario a lo secreto. Si uno se remite al origen de la palabra, de la idea de lo público, lo público es lo que todo el mundo conoce, es aquello de lo que se entera la gente, es exactamente lo contrario a lo secreto. Ya en este nivel lo público integra, incluye. Sencillamente, algo es público cuando todo el mundo lo puede conocer. Eso tiene una dimensión incluyente muy emparentada con el discurso igualitario de nuestras sociedades, donde, por lo menos en derecho, cualquiera puede enterarse de un conjunto de cosas. Subrayo: por esta vía cualquiera está incluido.

En un segundo nivel, construir lo público es someter a discusión, validar. Obviamente si ustedes miran el crecimiento educativo del planeta, esto es hoy mucho más potente que hace siglos. Además, en nuestros días la tecnología potencia lo público de manera supranacional.

Una vez que se pueden someter los temas de relevancia compartida a discusión pública, aparece la posibilidad de tomar valores, de tomar ideales, de tomar proyectos de sociedad como objeto de discusión. Aunque la sociedad sigue pensando distinto sobre algunos principios básicos, por ejemplo, la propiedad privada de los medios de producción, en una cantidad considerable de otros

fines, la humanidad va construyendo un consenso, o sea, va decantando fines comunes en una nación o en la humanidad entera.

Los derechos humanos, por ejemplo, son un consenso planetario entre las naciones. Su reconocimiento dice que hay unos fines, unas reglas, unos derechos, que no son negociables, que no son fraccionables, y ahí es donde lo público se casa con el Estado, o mejor, el Estado aparece como instrumento para realizar muchos de los fines que se han decantado como valiosos en lo público.

Creo que al siglo XIX, y en parte se ve en lo que podríamos llamar la exploración socialista, le correspondió esa delegación al Estado para defender lo público, para dar fuerza material a esos ideales. Se podría decir que la arquitectura estatal deriva, en buena parte, de la persecución de ciertos fines reconocidos como válidos.

Resumiendo, lo público encarnó en el Estado. Pero justo ahora, después de siglo y medio, está llegando a su fin esta etapa de fascinación con la delegación, por parte de la sociedad, de lo público en el Estado. Hoy entendemos que lo público no puede ser objeto de un mandato ciego, irrevisable. El Estado necesita mecanismos externos de vigilancia para evitar su absolutización o su desviación hacia fines distintos de los que le fueron otorgados por los ciudadanos y a través de los cuales conserva su sentido público.

Hoy en día lo público resulta del equilibrio entre la fuerza que tienen los Estados y la fuerza que tiene la sociedad civil y, especialmente, la sociedad civil organizada. En este sentido construir lo público se convierte en buscar opciones para el ejercicio de la ciudadanía, bajo formas organizadas en un sentido u otro. A esto debe añadirse la evolución tecnológica y el desarrollo de instrumentos jurídicos multinacionales que permiten construir una opinión pública global. Muchos temas, desde las arbitrariedades de los gobiernos totalitarios hasta las limitaciones a los impactos de la industria sobre el medio ambiente, van adquiriendo una dimensión planetaria, y hoy ya es la humanidad en conjunto, aunque con poca eficacia correctiva, la encargada de juzgar los hechos que le competen. En resumen, hay una ampliación progresiva del ámbito de validación. Se trata de una validación ante cualquier ser humano, o dicho de otro modo, es cada vez más evidente que una serie de cosas no son aceptables ante cualquier ser humano. Esa es una de las maravillas de la trayectoria de construcción y fortalecimiento de lo público.

3. Tres regulaciones: ley, moral y cultura

Podemos aproximarnos al tema de las regulaciones con una pregunta muy sencilla: ¿a qué obedece usted más? Frente a este interrogante se pueden contemplar seis opciones.

Uno puede sentirse gobernado por la admiración por la ley o por el temor a la sanción legal. La ley puede ser admirada por la manera en que se gesta, por la manera en que se aplica o, como es mi caso, por la manera en que observa el debido proceso. Por ejemplo, un colombiano violó y asesinó a más de cien niños y, sin embargo, tanto el fiscal como el juez se vieron obligados a tratarlo como interlocutor válido, reconociendo así su dignidad humana. Esto me parece un invento de una magnitud incomparable, obviamente relacionado con la restricción al uso de la retaliación y la violencia. Uno también puede admirar la ley por sus efectos sobre la cultura.

Sin embargo, debo confesar que hasta hace cinco o seis años, cuando salía una ley lo primero en lo que yo me fijaba era en los dientes de la ley, en las sanciones previstas, o sea, yo era uno de los convencidos de que en la severidad de las sanciones establecidas por la ley y en su aplicabilidad práctica estaba el grado en el cual la ley permitiría superar la impunidad. Lo importante era la capacidad de sancionar, lo demás era lo que yo llamaba un saludo a la bandera.

Uno también puede actuar muy guiado por el reconocimiento social. Hay mucha gente que es juiciosa porque al ser depositarios de confianza no pueden defraudar esa confianza. La confianza –que es tal vez un subproducto del reconocimiento social– es adictiva: es muy placentero que las personas confíen en uno. La confianza es como el reconocimiento social acumulado. Mucha gente, más que temer algún castigo, lo que teme es que se derrumbe esa construcción vital que es la confianza. También el repudio social, aunque es una regulación externa (“a pesar del repudio yo puedo mantenerme libre de culpa”), puede ser muy eficaz.

La autogratificación de la conciencia es un tipo de validación bien distinta. Cuando hacemos bien las cosas, sentimos las endorfinas circulando mientras recordamos los momentos en que se logró satisfacer de alguna manera nuestros valores más cruciales. En términos morales uno también puede sentirse fuertemente guiado por la culpa. Esta es en parte herencia del cristianismo: Cristo tuvo una gran idea cuando introdujo el pecado en pensamiento. Ese es un invento

genial, porque nadie puede vigilar los pensamientos de uno, salvo uno mismo. Yo personalmente me regulo mucho por temor a la culpa.

4. Asimetría entre la autopercepción y la percepción del otro

Cuando uno analiza en nuestro medio la forma en que las personas se sienten guiadas por estas seis opciones se repite una tendencia general, que se resume de la siguiente manera: mayoritariamente cada persona piensa “yo obedezco sobre todo a mi conciencia moral, pero desafortunadamente esta es una sociedad de menores de edad; mi conciencia manda en mí, pero sobre los demás manda la ley o la cultura, el control social”.¹ El otro axioma que estos talleres y estas encuestas revelan es que cada quien piensa que él entiende por las buenas y los demás por las malas. Y el tercer axioma encontrado, relativo a la capacidad de tolerar a los otros, sea cual sea su etnia, su extracción o su tendencia política, es que las personas o son completamente intolerantes o, con la idea de tolerar a los distintos, toleran también a los que están fuera de la ley. Entonces el pluralismo se nos convierte en un “todo vale”. Lo que he tratado de aprender del examen crítico de estos tres axiomas es que si yo me siento autónomo, debo reconocerle la autonomía al otro como una condición para la construcción conjunta de la ley, para tener reglas comunes.

Si yo creo entender por las buenas debo suponer que el otro también entiende por las buenas. No sólo hay que ser pluralista, sino también entender que el pluralismo cobija a los que tratan de cambiar la ley pero no a los que la transgreden.

Kant, en Colombia, se fascinaría –al menos hasta la mitad de la película– porque el hecho de que la gente diga que se gobierna a sí misma por su conciencia es muy moderno, ese es el núcleo de la modernidad, pero si uno es el único mayor de edad en medio de menores de edad, algo está fallando. Si a eso se suma la convicción de que los demás, incluido el Estado, entienden por las malas, no es difícil intuir cómo se derivan de ahí una cantidad de prejuicios, de reflejos, de patologías. Además, una de las consecuencias lógicas de estos axiomas es la

¹ Se han hecho encuestas ocasionales aplicadas a distintos auditorios y se han hecho más sistemáticamente, como es el caso de la investigación sobre una muestra de 1.453 jóvenes en noveno grado en Bogotá, realizada conjuntamente con Jimmy Corzo en la Universidad Nacional y con apoyo de Colciencias.

utilización de sistemas como el chantaje o la extorsión. Si uno añade a esto el hecho de que el valor más sagrado en Colombia es la familia, se explica el resorte moral del secuestro. Eventualmente, estos tres axiomas podrían arrojar luz sobre una serie de fenómenos que tienen que ver con la corrupción, la exclusión y la violencia en Colombia.

5. Divorcio entre ley, moral y cultura

Si uno tiene armonía entre ley, moral y cultura, los comportamientos moralmente aceptables para uno caben dentro de lo social y culturalmente aceptable, los cuales a su vez hacen parte de los legalmente aceptables, de tal modo que mientras uno obedezca a su conciencia no se comporta ilegalmente. Esa es la situación a la que tendencialmente llegarían las sociedades desarrolladas.

Al contrario, el divorcio entre ley, moral y cultura tiene el problema de que algunos comportamientos ilegales terminan siendo culturalmente aceptables. Cuando se trata de un delito aislado es relativamente fácil, pero a nivel colectivo el comportamiento ilegal culturalmente aceptado, es muy complicado. En ese caso la presión social, en lugar de actuar armónicamente con la ley, se divorcia de ella, no reconoce la sanción legal como justa y termina por sancionar socialmente la transgresión. Esto sucede frecuentemente en barrios de invasión con el robo de servicios públicos y, en otro nivel de validación social, con la apropiación de los recursos públicos por parte de funcionarios. En este sentido, tenemos un problema de impunidad legal, pero sobre todo de impunidad cultural.

La otra impunidad, la impunidad moral, surge de la imposibilidad de avergonzar al otro por incumplimiento de acuerdos o por faltas a las normas. En un estudio sobre jóvenes, buena parte reconocía que actuaba contra su conciencia sin que eso le generara culpa. Es supremamente extraño, se trata de algo completamente escandaloso para una cultura católica y cristiana.

Mi conclusión es que lo público ayuda, la validación pública ayuda, la inclusión de todos en la discusión ayuda a que haya más armonía entre ley, moral y cultura. Allí se cualifican las justificaciones. Ahí tiene un lugar importante el perdón, entendido como proceso de reconocimiento y comunicación pública, a cualquier nivel. Se ha invitado a delincuentes jóvenes para que digan públicamente por qué actuaron, y luego del debate, según un estudio reciente, un tercio justifican la violación de la ley cuando es el único medio para lograr sus objetivos. La otra

conclusión es que estos jóvenes son materia prima abordable para el narcotráfico, la corrupción, las diferentes formas de delincuencia. Aquí hay diferencias importantes con las mujeres: son mucho menos justificadoras de violación a la ley por razones de necesidad. Sin embargo, se encontró igualdad entre los géneros cuando se trataba de razones nobles (morales) para no cumplir la ley, esto es, aquellas que impulsan la objeción de conciencia o la desobediencia civil.

6. Faltas contra lo público y sanción social

Finalmente, diría que en los ámbitos “zanahorios” del perdón y de la sanción social no es muy pertinente la sanción jurídica, sino que se depende de la regulación moral y de la convención cultural. Justo por eso, resulta fascinante descubrir que la fuerza de lo público no depende de la ley. Yo he sido varias veces castigado por transgredir normas culturales y en ninguno de esos casos fui juzgado por un juez o por un jurado, sino que el jurado ha sido el conjunto de la ciudadanía. Esta es la que ha decidido si perdona o no, y si escucha o no las razones dadas.

Pienso que, en buena parte, la génesis de esta fuerza de lo público, que supone incluir, comunicar, validar colectivamente, está en ese pilar que es el debido proceso, el derecho a la defensa. El establecimiento de la falta y de la responsabilidad es un proceso intersubjetivo revisable por otros sujetos, válido en principio ante cualquier otro. Eso es particularmente importante en las faltas contra lo público. No hablo propiamente de delitos.

Veamos un ejemplo que probablemente esté en las raíces de la solución de distintos problemas. Cuando un líder argumenta y se equivoca de buena fe, aceptamos que eso hace parte del debate público y ello es absolutamente legítimo. Pero cuando uno como líder ha entendido algo y se hace el que no ha entendido y sigue animando a la gente a oponerse o a apoyar algo que uno considera equivocado, ahí hay mala fe. Pero nótese que normalmente no es un delito, no es algo que se puede castigar con la ley. En esos casos, la sociedad se tiene que volver fuerte, usar a fondo la censura social para descubrir y rebatir públicamente las incongruencias. Frecuentemente los dirigentes, aunque habiéndose formado una convicción interna según la cual un argumento no vale, siguen usándolo porque “vende”, porque anima a la gente en la dirección buscada.

Eso también tiene que ver con la honestidad en la comunicación, con el esfuerzo de ser coherentes. Tal vez ninguno de nosotros es ciento por ciento

coherente, pero en el proceso podemos ayudarnos unos a otros a serlo. Algo semejante sucede con los pronunciamientos de las ONG sobre los derechos humanos en Colombia, y la opinión de si son exagerados o más bien descuidados, indulgentes. Aquí de nuevo no hay una manera jurídica de dirimir el tema, pero parecería que si los ciudadanos reciben información adecuada y participan en el debate, los procesos de perdón y reconciliación a nivel macro podrían encontrar más fácilmente un buen camino.

7. Narrativas y perdón

Permítaseme una digresión antes de concluir. En nuestra cultura, la televisión intenta combinar de manera absolutamente maravillosa la narrativa y la argumentación (o sea, la justificación racional) al abordar estos problemas. El asunto de fondo es si la narrativa puede hacer justicia a la argumentación. Cuando uno se percata de la importancia del melodrama en Colombia, sabe que los libretistas tienen un arma poderosísima en sus manos y sabe también que no resulta fácil justificar racionalmente el perdón. El perdón, de algún modo, argumentalmente es una jugada rara y uno lo ve cuando lo ubican en el terreno puramente racional. Perdonar tiene unos riesgos enormes, pero cuando usted se pone en el régimen de la narrativa, el perdón es una jugada humana muy atractiva que desnuda los límites de las relaciones entre los individuos. Además, uno descubre toda una tipología de esas relaciones en los varios tipos de perdón: el perdón solicitado, el perdón condicionado, el perdón unilateral que dice “no me importa que quieras volver a herirme, yo, de todas maneras, de antemano (más por profilaxis interna que por estoicismo moral o por cobardía), te perdono”.

Ahora bien, lo que yo he vivido es que el conocimiento ayuda mucho a perdonar. El conocimiento ayuda a entender que la agresión del otro pudo ser la manera única, exquisita, rarísima de cooperar. Algo así como estar dispuesto siempre a probar primero una interpretación según la cual el que te dio una patada “te ayudó sin querer”. Por eso creo que sacar del repertorio humano el perdón, aun el perdón unilateral, sería absurdo. Claro, está el otro extremo, en el cual el perdón se anticipa y corre el riesgo de convertirse en un dato incorporable en el cálculo del comportamiento social o individual. Incorporado de esa manera, el perdón lo permite todo, incluso el hecho de repetir indefinidamente el daño o la ofensa.

Frente a eso, pienso en el poder de las narrativas. Yo creo que las narrativas deben mostrar cómo el perdón es una jugada clave para romper lo que podríamos llamar la ecología de la retaliación, del mutuo daño, y cómo un perdón consciente, cotidiano –tanto en el dar como el pedir perdón, sobre todo en el aprender a pedir perdón, a reconocer la falta y a restablecer la vigencia de la regla o la norma– puede transformar las relaciones entre ley, moral y cultura.

8. Conclusión

Me sentiría muy satisfecho si pudiéramos entender que lo público, al igual que el perdón, no se agota en lo privado ni en lo estatal, y que la defensa de lo público, al igual que los procesos de reconciliación y de restauración de las normas, no se ejercen solamente en el terreno de lo legal.

Donde hay divorcio entre ley, moral y cultura cabe imaginar una gran interdependencia entre los tres perdones: el legal, el moral y el cultural (social). Una ventaja es que cualquiera de los “bálsamos” puede estar disponible por separado. Un riesgo enorme es que uno de los perdones enmascare la ausencia de perdón y de reparación en los otros dos planos. Ante las faltas leves el derecho permite que el afectado desista, no así el afectado por una trasgresión más grave; jurídicamente, un homicidio no se perdona. Cómo queda la fe y el compromiso con la justicia si la familia de la víctima de entrada desiste no sólo de la venganza por mano propia (lo cual es muy positivo), sino que también renuncia a la acción legal. La aplicación firme de la ley sin resentimiento ni ensañamiento parecería ser un imperativo, pero esto de nuevo nos pone en la urgente tarea de armonizar ley, moral y cultura, en otros términos, cómo lograr respaldo cultural y moral a las obligaciones legales.

Los vericuetos del perdón o, más exactamente, de los perdones, son un camino para comprender y asumir el maravilloso mundo de las normas. Quien remienda una tela normalmente se ve obligado a conocerla.

El Perdón es solidaridad

Gustavo Petro

Senador de la República

Para empezar quisiera retomar dos ideas claves de Derrida. La primera esta centrada en la proyección del perdón más allá de lo bíblico, la otra es considerar el perdón como una experiencia social sin poder. Considerar el perdón sin la mediación del poder resulta interesante. Normalmente el que tiene el poder es el que perdona, en general no es la víctima la que perdona, sino es el victimario el que perdona, es una paradoja de la historia. En esa dimensión secularizada del perdón y dentro de la lógica de un perdón sin poder, Derrida propone concebir el poder más allá de lo institucional y lo jurídico. Para ello coloca el ejemplo de la imprescriptibilidad de los delitos de lesa humanidad, como un hecho de la historia de Francia que muestra los límites de lo jurídico, al tiempo que nos obliga a reconocer que el perdón sólo tiene sentido cuando se perdona lo imperdonable, más allá de lo perdonable. Perdonar lo perdonable, entonces, no tiene mérito. La cultura de Derrida, desde luego, es más europea que cristiana, y nos remite a ciertos eventos ‘imperdonables’ que cada tanto ocurren en la historia de Europa –etnocidios, revoluciones– y que, por su carácter extraordinario han sido objeto de perdón social.

Frente a ese perdón histórico yo quisiera pensar en un perdón cotidiano. En un país donde, desafortunadamente, lo imperdonable es ya parte de esa cotidianidad, se me ocurre que todos los días, en todos los instantes, deberíamos tener un perdón cotidiano que anulara lo imperdonable. A partir de esa tesis, y pensando en los mínimos económicos, sociales y políticos del perdón, quisiera explorar en la perspectiva de un perdón automático y cotidiano en Colombia. Para empezar, un perdón cotidiano y automático es lo que yo llamaría solidaridad. La idea de perdón automático sólo se expresa, a mi juicio, con hechos solidarios y cotidianos que tengan impacto en la sociedad colombiana. Si eso es cierto, el perdón tiene que tener unas expresiones concretas en el mundo de la economía y de

la política social. Para empezar, quisiera hablar de la solidaridad como un perdón automático en lo económico a partir de un ejemplo muy sencillo.

Si yo produzco este pupitre en el que estoy, tengo que pagar materias primas, debo cubrir los salarios de los trabajadores que me ayudan a construir este pupitre, pago unos impuestos y me quedo con las ganancias. Visto del final hacia delante mis ganancias son una riqueza que se deriva de producir. Siguiendo las famosas cláusulas o rubros contables con un criterio empresarial, lo social en este mundo sencillo de la contabilidad son simplemente los salarios y los impuestos. Si el balance no tiene impuestos o los salarios son muy reducidos, el balance social de la empresa es cero. Lo cual explica la política de reestructuración macroeconómica actual, que consiste en bajar salarios y bajar impuestos. Esto no quiere decir que los balances de las empresas sean absolutamente inmorales, antisociales, pero es una tendencia que se aleja en mucho de nuestro principio de solidaridad.

En ese sentido, ese pequeño mundo de la producción nos plantea varios problemas que no se pueden reducir al análisis contable. Uno, para producir este pupitre yo me solidarizo con otros, lo hacemos en común, el acto de trabajar este pupitre es un acto de solidaridad humana. Dos, ese acto de producción distribuye riqueza automáticamente: la mía, la del Estado, la de los trabajadores que entran a compartir la construcción de este pupitre. En otras palabras, el mínimo para construir una solidaridad económica es producir y enriquecerse produciendo. Sobre ese mínimo podríamos hacer una derivación política en la medida que, si hay una solidaridad y una redistribución automática en el corazón mismo de la economía, en el hecho cotidiano de producir, ese escenario supone unas reglas de juego comunes que permiten a una sociedad convivir en paz. Así que, detrás del acto de producir existe un pacto implícito de solidaridad y ese pacto se refrenda a nivel ideológico como pacto político, como pacto de convivencia. Si todos esos pasos se cumplen a cabalidad, el pacto genera una nación. Las grandes naciones de hoy no se construirían si no hay un mecanismo de pacto en la economía misma, y ese mecanismo no se puede construir si la mayoría pierde y solo algunos ganan.

Veamos el escenario de nuestro país. Si ustedes hacen un análisis, las grandes formas de enriquecimiento en Colombia, las fundamentales, no nacen de producir, en nuestro país la producción no genera riqueza. Muchas de las grandes fortunas de los colombianos se hacen sin pasar por la producción. Nuestras formas fundamentales de enriquecimiento son rentísticas, especulativas.

Su base fundamental es la posesión, no la producción. Uno se enriquece si es poseedor de un banco, si es poseedor de tierras, si posee la fórmula para enviar cocaína a los Estados Unidos, incluso, y eso es lo más grave, uno se enriquece si es “poseedor” de un pedazo del Estado. Claro, para eso es mejor privatizar la cosa pública, pero, a largo plazo, si privatizo la cosa pública desaparece el objeto que nos permite hacer pactos sobre la cosa pública. En cualquier caso, se trata de un proceso de exclusión. Si yo me enriquezco sólo por el hecho de poseer, tengo que transferir dineros de quienes producen riqueza hacia mi bolsillo. Por consiguiente, no puedo redistribuir, sino todo lo contrario. La renta implica, en cierta forma, una captación violenta de la riqueza de otros por efecto de un título de propiedad o de posesión. Si esa es la condición del bienestar en Colombia, la solidaridad, la redistribución automática de riquezas, la posibilidad de un pacto político no existe, no está implícito en el acto cotidiano de producir, no hace parte del diario vivir de cada uno de nosotros.

A falta de este pacto, lo que se da es una lucha, una competencia salvaje, amoral, radicalmente individualista, por la posesión de las riquezas. En esa lucha nos matamos por poseer un pedazo de tierra, de Estado, de ganancia ilícita, de privilegios. Desde luego, el resultado es un mundo más parecido al feudalismo que a una república moderna, que hace imposible cualquier proyecto de construcción de nación. En ese contexto construir un perdón automático y cotidiano en la sociedad colombiana implica abandonar los valores edificados alrededor de la renta, la especulación y la ganancia rápida, y construir otros fundamentos. Mi impresión es que ese cambio implica más un salto que un proceso. Yo no veo ese salto sino a través de una ruptura política. No un simple cambio, como se dice, en nuestra tradición política, sino una política pensada en términos de poder, por tanto, una ruptura en el poder. Si queremos construir una sociedad de la solidaridad, del perdón, que pueda convivir en paz, que no mate todos los días, donde el perdón de lo imperdonable sea necesario únicamente en circunstancias realmente extraordinarias, si queremos construir una sociedad de este estilo, el mínimo político es una ruptura que nos permita cambiar, en las relaciones de poder de la sociedad colombiana, las fuerzas que se enriquecen de la no-producción, de la privatización de lo público, por las fuerzas que están empeñadas en la producción y en el mundo del trabajo, en el esfuerzo del conocimiento y el saber que son indispensables hoy para ser competitivos en el mundo del trabajo.

Mi conclusión es que los mínimos del perdón coinciden con los mínimos de un pacto solidario para construir una nación sin exclusiones que finalmente pudiéramos llamar, sin ambages, democrática. Para precisar la propuesta, y dada nuestra tradición cultural, yo diría que hay dos caminos en la construcción de una economía solidaria, donde incluyo formas económicas diversas, y no solamente las cooperativas o ciertas empresas por acciones donde el trabajo se revierte en una cierta capacidad de decisión estratégica. Pues bien, el primer camino para potenciar la solidaridad en la economía, ya lo hemos visto, supone una ruptura política radical que permita cambiar los escenarios del poder. Esa es la única opción realmente colectiva para abrir espacios de construcción en grande que fortalezcan la economía solidaria. La otra visión, de ascendencia cristiana, un tanto anarquista, se remonta al cristianismo de los primeros tiempos. Recuerden ustedes que el cristianismo era un movimiento que creció sin el poder, su fuerza era más bien cultural y la incapacidad del Imperio romano para destruirlo radicó precisamente en esa fuerza cultural, que impregnaba la base de estas primeras comunidades cristianas, y que terminó por destruirlo. En esta perspectiva, ciertas formas de economía solidaria implican una cultura propia de la producción, sean ancestrales o posmodernas, en cierta forma contraculturales, que critican fuertemente la cultura tradicional, y que finalmente puede llegar a destruir el poder. Personalmente, no estoy seguro de cuál de los dos caminos sea el más indicado, pero intuyo que esa fuerza que se invoca para transformar las relaciones de poder debe tener un arraigo cultural, más aún, quizás no se puedan hacer rupturas políticas de fondo si previamente no han sucedido rupturas culturales en el seno de una sociedad.

La tarea primera, y más urgente, es abandonar esa cultura de la política clientelista que hace de la sociedad un mendigo, en débito con su “benefactor”, para formar un ciudadano responsable, que se informa, opina y exige, y en esa exigencia responsable va creando nuevas relaciones de poder. Por eso una fórmula como la de Derrida, de un perdón sin poder, es tan atractiva y polémica como la de unas relaciones de poder que no dependen de un ser trascendente, sino del conjunto múltiple, heterogéneo, de las relaciones entre los hombres y entre los grupos sociales. En cada relación humana hay una relación de poder que finalmente podemos transformar si la concebimos, al mismo tiempo, como una relación de fuerza y una forma de comunicación. Quizás esa sea también la forma de concebir un perdón automático y solidario.

Ética y pragmática del ser enemigo

Adolfo Chaparro Amaya

Filósofo

Investigador Facultad de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario

Hay una versión novelesca del mundo que no puede prescindir de los enemigos, los antihéroes, los malditos. Para comprobarlo hoy basta alquilar una película de acción y desmontar, sin mucho esfuerzo, el maniqueísmo dramático que sostiene la industria americana del entretenimiento. Quizás resulte más interesante hacer un ejercicio autobiográfico para descubrir los enemigos en nuestra propia película cotidiana. Solo les pido que imaginen por un momento lo que se llama el tejido social –para otros el “velo de ignorancia”– en esa perspectiva. Igual en el plano cultural, o a nivel puramente personal. Hay muchos tipos de enemigo. En todas las épocas. En todas las culturas.¹

Ante esa avalancha de experiencias, quisiera delimitar el campo del discurso privilegiando ciertos enunciados de arraigo popular. Mi hipótesis es que indagando en ese tipo de enunciados se pueden detectar instancias éticas y pragmáticas donde se cruzan lo individual y lo social, creando verdaderos cortocircuitos dilemáticos en las expectativas de nuestra sociedad. Por ahora, y como guía de este ensayo, he escogido una proposición incomprensible y escandalosa, pero arraigada desde hace siglos en tanto que precepto moral del cristianismo: “amad a vuestros enemigos”.

A partir de este enunciado exploro el contexto del conflicto armado que vive Colombia, acentuando los aspectos de la noción de enemigo que nos pueden dar luces para resolverlo: la intolerancia religiosa proyectada en la política, la

¹ Quizás las más sofisticadas las podemos encontrar en las culturas amerindias, para las cuales el enemigo ritual debe ser escogido por una suma de virtudes: la belleza, la elocuencia, el honor y la valentía en el campo de batalla. Desde luego, son culturas que privilegian el hecho de apresar y no el de matar al enemigo, a fin de ofrecerlo, con fines místicos y/o germinativos, en sacrificios rituales de carácter colectivo. Para un desarrollo de las relaciones entre máquina de guerra y máquina social en territorio americano, ver: Chaparro, *Arquéologie du savoir cannibale*.

connivencia de lo ilegal y lo estatal, la intersección de lo ético y lo económico. La hipótesis del texto es que si los presupuestos éticos y culturales que le dan sedimento y proyección histórica a la relación con el otro en tanto que enemigo se desvanecen en el tráfago de la economía de la guerra, esta termina por perder sentido colectivo, o lo que es lo mismo, tiende a volverse un fin en sí.

En la segunda parte se sugieren algunas estrategias de negociación. El asunto es detectar, por una parte, aspectos del conflicto que pueden resolverse en el debate público como contradicciones y, por otra, verdaderos diferendos que suponen la construcción de una sociedad heterogénea, en términos de modos de producción, prácticas jurídicas y tradiciones culturales.

1. Amad a vuestros enemigos

Inicialmente, me interesa rastrear la noción de enemigo en el ámbito de la religión, como si, antes de los conceptos, pudiéramos levantar el plano de expresión donde los enunciados que guían la experiencia operan como vectores de los procesos de subjetivación. Dado el contexto de la discusión, podríamos traducir el enunciado en términos del perdón que está dirigido a los enemigos –¿a quién sino?–. De esa manera, espero, quede clara la estrategia para proyectar este apartado sobre el resto del ensayo.

Indaguemos, pues, en la genealogía bíblica del enunciado “Amad a vuestros enemigos”. Aunque en principio los enemigos del Señor se pueden localizar fácilmente entre los reyes y las naciones que se oponen a los designios del pueblo “elegido”, a partir de la muerte de Cristo también pueden serlo los propios judíos. Con el tiempo, cuando la Iglesia se afianza como poder terrenal, los enemigos serán todas las sectas que se alejan de la verdad revelada. Al tenor de las Cruzadas se llamarán infieles; en las guerras de Conquista se llamarán idólatras. Más difícil es seguir con precisión el rostro y la noción de enemigo en las guerras de religión entre católicos y reformados. Para nosotros, se trata de un problema de política interna que, hacia afuera, marca las diversas tendencias de la colonización. En efecto, allí el enunciado se va plegando a una política de las poblaciones que nos involucra entre los enemigos de la civilización.

Entretanto, con la influencia del marxismo, en la ciencia política se consolida la categoría de enemigo de clase, que incluye básicamente la burguesía y todo rezago de aristocracia, y que tiene como reverso, aún hoy, la idea de que

los comunistas en general, en un sentido vulgar, amplio, deben ser considerados enemigos de la religión, la libertad y la democracia. Actualmente, el enunciado se extiende tanto a la izquierda radical y los movimientos de liberación en el tercer mundo, como las diversas formas políticas que están amparadas bajo el islam, donde resurge en dimensión planetaria, aunque velada por el lenguaje político, la antigua figura de “los enemigos del Señor”.²

Entre nosotros, no es difícil reconocer cómo la violencia de los años cincuenta y lo que hoy se denomina conflicto interno, aunque se los puede leer como rezagos anacrónicos de la Guerra Fría, al mismo tiempo siguen inmersos en el enunciado original, en su versión dogmática y atrabiliaria. En ese sentido, somos un ejemplo patético de cómo las causas más nobles segregan “naturalmente” los más enconados enemigos. Así que, por ahora, queda claro que esta suprema virtud amorosa, altamente improbable, y a veces sencillamente impensable en sus términos, solo es posible si parte de la división del mundo en amigos y enemigos. ¿En efecto, como amar a los enemigos si estos no existen? Si no existen, dirán los fanáticos y los inquisidores, hay que inventarlos. De ahí el protagonismo de la Iglesia en las guerras de Conquista. De ahí, también, la afirmación palpable, en nuestros países, del postulado según el cual la política es la continuación de la guerra por otros medios.

El efecto cognitivo de esta constatación es aclarar que la guerra y la paz existen como facetas indisociables de una dinámica en la que ninguno de los dos momentos permanece, y por tanto, hace impensable el caos o la armonía como estados definitivos de la máquina social. El efecto moral es que “amar a nuestros enemigos” se revela como un precepto inalcanzable, para otros un ideal irresponsable, o un simple horizonte ético de la relación entre los individuos –de la misma manera que la paz perpetua constituía para Kant el horizonte moral de la política entre los Estados cosmopolitas.

2. La amistad ilustrada

Si uno lee los grandes relatos épicos de la tradición griega buscando la relación amigo/enemigo queda conmovido por esa primera generación de héroes que había acogido, como dice Yourcenar, “la guerra como un privilegio, casi como una inves-

² Aunque su edición es reciente, este ensayo fue escrito antes del 11 de septiembre. Espero desarrollar estas intuiciones en un texto posterior.

tidura”. Con la introducción de los carros, la técnica empieza a reemplazar el valor y aparece el tipo de soldado que acepta la guerra como un deber, “para después soportarla como un sacrificio”.³ Es interesante reconocer dos momentos de esta transición desde el punto de vista político. El primero, cuando el conciliábulo de los guerreros se transforma en consejo de ciudadanos, el otro, cuando estos ciudadanos deciden compartir lo político como un privilegio de los amigos, y en su versión ideal, de la amistad virtuosa. En ese tránsito se establecen las primeras delimitaciones del concepto de lo político. Si ustedes recuerdan la tipología establecida por Platón en *Las Leyes* (Libro IV), ninguna de las variables que se producen entre los extremos de la tiranía y la democracia prescinde del ejercicio de la fuerza en defensa de la ciudad contra los enemigos. Lo virtuoso no quita lo valiente. Ya sea en la figura del soldado o del hombre sabio, del oligarca o del aristócrata, el gobernante es la encarnación más o menos virtuosa de la sabiduría y de la fuerza necesarias, sea para hacer la guerra o para hacer las leyes. En cualquier caso, la fundación de una amistad moral, virtuosa, entre iguales, nace con el fantasma de los enemigos –reales o potenciales– del gobierno que la expresa políticamente y del ideal mismo de la amistad. De ahí una diferencia fundamental con las tradiciones del Libro. Es la distancia que va de una ley heterónoma, incuestionable, a una ética autónoma del cuidado de sí que supone la misma autonomía en el otro. Las aproximaciones surgen a raíz de la cristianización de los griegos, a partir del siglo II, por la difusión del evangelio. Ahora bien, “amar a los enemigos” supone que la compasión acerca y funde al amado y al amante por un instante, el de la reconciliación, sin tener en cuenta interés o razón. Para el griego, esa cercanía se torna peligrosa, ya que elimina las distancias y disuelve las diferencias sólo artificialmente, por efecto del corazón y no de la intelección. Con el tiempo, el ideal cristiano se superpone a la antigua noción de amistad / enemistad, así va pervirtiendo el ideal griego que desde Platón hasta Kant hace necesario el respeto, eso que marca la distancia y mantiene las diferencia sin menoscabar la amistad.

El amor cristiano vendría a escamotear ese precepto que exige del amigo una responsabilidad total por sí mismo, y que por ello es capaz, a su vez, de responder hacia los otros. Para los griegos, si hay algo que impide la amistad virtuosa, es la imposibilidad de creer en que –ya sea por la cultura, por la falta de voluntad o

³ Yourcenar, “Patroclo o el destino”, en: *Fuegos*, pp. 45-49.

de riqueza— el otro sea considerado como responsable de sí y, por ello, capaz de responder ante los otros. No es necesario extrapolar demasiado las circunstancias para ver en los indígenas americanos, y luego en las “Banana Republics”, el compendio de esa triple condición negativa: carencia de riqueza, de voluntad y de cultura, que nos haría ineptos —desde el punto de vista occidental— para la amistad política. De ahí el recurso a la manumisión que los frailes consideran un deber de compasión, y los criollos una ventaja en la repartición de los privilegios dentro del círculo de los “verdaderos” amigos. De ahí, también, la distorsión que hace de la amistad política ilustrada un estatus que es necesario reducir y preservar a toda costa. En los círculos progresistas de Occidente va a prosperar la idea de que es necesario transformar al bárbaro, al pobre y al esclavo, a fin de ampliar el círculo de la amistad virtuosa, en un largo proceso de subjetivación y de confrontación social cuya apoteosis se da con la secularización radical del ideal fraterno de la cristiandad, en el acontecimiento de la Revolución Francesa. A mi juicio, el eco de la Revolución Francesa en la Independencia americana no cambia mucho el esquema imperial, o mejor, la colonización externa se duplica en la forma de una suerte de colonización interna que deja por fuera de la condición de amigo —y refuerza velada o explícitamente en la de enemigo— a la gran masa de indios, negros, mulatos y mestizos.

De ahí una paradoja que parece repetirse a lo largo de estos dos siglos de nuestras precarias Repúblicas, y es que, a pesar de su condición de enemigo potencial o real, justamente a ese mismo pueblo se lo utiliza sin muchas reticencias para componer los ejércitos de las guerras civiles provocadas por los intereses y/o las convicciones de próceres, políticos y hacendados. Si las doctrinas se debaten sólo en el cenáculo de los ilustrados, si el pueblo las asimila como dogmas religiosos, si, además, las causas del conflicto se prestan a los más disímiles intereses económicos y afectivos, al final la guerra se incorpora a todos los aspectos de la vida cotidiana al precio de perder sentido histórico. Esa familiaridad acrítica permite convivir con el cinismo, la expropiación y el terror, hasta que los propios dirigentes consideran útil y/o necesaria la amnistía y la pacificación.

En las últimas décadas, a pesar de la progresiva modernización del Estado y la política, permanece esta visión mezquina y excluyente, pero se impone la categoría de *enemigo del sistema*, que inmuniza moralmente la noción de sistema de antemano y tiende a colocar la oposición en el terreno incierto de la anarquía

y del terrorismo. En el extremo, por esa vía, se desvirtúa *sistemáticamente* la posible discusión política y se lleva la confrontación hacia soluciones de carácter policivo y judicial.⁴ Como sucede a menudo, aquí la noción de sistema simplemente denota el carácter reactivo de la opinión pública, generada por un consenso tácito entre “las gentes de bien”, los medios y las fuerzas del Estado. Al demonizar la figura del otro, la proyección de toda clase de miedos y fantasmas ha ido convirtiendo al guerrillero en el enemigo público por excelencia, desplazando la figura tradicional del delincuente, el cual, en la mayoría de los casos, logra integrarse a la vida social a través de la economía informal. Un procedimiento semejante opera desde el punto de vista de la insurgencia con la figura de los “enemigos del pueblo”, en la cual no sólo entran los empresarios, la banca y las instituciones del Estado, sino también la clase media que se opone, cada vez más, a cualquier compromiso con políticas de carácter social que pongan en juego su estabilidad. Igual sucede con el imaginario de los paramilitares: han construido los prototipos que distinguen los enemigos del orden y la tradición en los moldes conservadores y autoritarios de los terratenientes y de la clase media campesina que los apoya y/o los financia. En cualquier caso, se trata de imponer un consenso previo acerca de lo que es el orden, el pueblo o el sistema, de modo que las manifestaciones concretas de la guerra aparezcan como una iniciativa irracional e inexplicable de la parte del otro.

A mi juicio, lo que oculta esa figura de enemigo del sistema es la especificidad de sistemas que articula el sistema social y, dentro de ellos, una diversidad de enemigos sociales que están plegados a la estructura administrativa como parásitos del funcionamiento mismo de cada órbita de la máquina social... hay enemigos del sistema financiero, de la “cosa pública”, de la administración de justicia, del sistema representativo, enemigos de la paz... lo que uno intuye en esa maraña de candidatos a enemigo del sistema es que la discusión no pasa del discurso político al análisis diferenciado de los componentes de la máquina social en relación con la formación de Estado, para ver desde allí los efectos de esa guerra sorda por la apropiación de los recursos públicos, las riquezas naturales y las posiciones de poder. En la perspectiva de una posible negociación, el reto de una descripción

⁴ En efecto, en Colombia, cuando la oposición se afianza en el ámbito de lo político, ya sea un partido de izquierda, un movimiento social o un sindicalismo fuerte, los conflictos se resuelven por la vía de la masacre o la desaparición selectiva de sus militantes.

cuidadosa de estos componentes en medio del conflicto, implica una proyección hacia futuro de los grupos sociales emergentes⁵ que se han ido consolidando por efecto de esta economía política de la guerra, o sea, calcular el efecto retorno de la guerra en el período postconflicto. Veamos un ejemplo.

3. Los ideales en el contexto de su disolución

Ahora bien, si se acepta el hecho de que en uno de los acontecimientos sociológicos del siglo XX es la desaparición progresiva de las sociedades agrícolas y, se acepta además, que la tierra no es más una abstracción colectiva de ciertas culturas sino una parcela de propiedad individual en fuerte proceso de concentración, uno podría sostener la hipótesis según la cual la confrontación de guerrilla y paramilitares en Colombia expresa esa transformación de la tierra en capital fijo, y del campesinado en obrero agrícola –cuando no en mano de obra flotante, subempleo y desplazamiento interno.⁶ Pensemos en esa mayoría afectada directamente por la guerra, conformada por campesinos y desplazados que empiezan a acordonar las ciudades en busca de sustento. En una visión realista, podemos afirmar que tanto los campesinos alzados en armas como las autodefensas simplemente utilizan la guerra para adquirir los medios de vivir dignamente o para defender privilegios y propiedades adquiridos, y que, si las negociaciones no avanzan, es porque no está claro que el Estado de derecho les garantice sus demandas sino están en pie de guerra. Uno estaría tentado a describir el tipo de amistad política que une a estos grupos como una superación de las viejas pertenencias partidistas, pero la realidad es, por decir lo menos, fuertemente paradójica. En el caso de la guerrilla, los propósitos políticos no se han articulado coherentemente a proyectos regionales y/o comunitarios, lo

⁵ Desde los años setenta la sociedad colombiana ha visto mimetizarse con los estratos medios y altos varios segmentos sociales atípicos que han dinamizado la inversión y el consumo. Estos grupos han crecido a la sombra del narcotráfico, la corrupción política y administrativa, el contrabando, la venta de armas y las diversas empresas de seguridad generadas por el conflicto.

⁶ Una perspectiva desarrollista, inspirada en Marx, de las transformaciones vertiginosas de la producción agrícola por el auge del capitalismo en la Rusia de la segunda mitad del siglo XIX, se encuentra en: Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, pp. 245 ss. El texto resulta revelador en dos aspectos que conciernen a este ensayo. Primero, porque supone como inevitable, y considera deseable en la perspectiva del socialismo, la desaparición de las formas de producción y los modos de vida anteriores al capitalismo. Segundo, porque el prototipo clásico del enemigo comunista, puede ser leído, salvo conclusiones y consideraciones preliminares, como un estudioso convencido del carácter “liberador” de la máquina, y en general del capitalismo, respecto de las relaciones económicas y sociales de servidumbre que caracterizan el campo en la Rusia zarista que el se propone combatir.

cual les obligaría a reconocer formas más o menos autónomas de organización, como las juntas de acción comunal, los movimientos cívicos o los grupos indígenas. En el caso de las autodefensas, la fe ciega en la propiedad individual y en las jerarquías tradicionales, les impide conectarse plenamente a las exigencias de la política moderna, aunque hayan implementado una fuerte modernización económica, de carácter laboral y tecnológico. Su idea de comunidad y de pertenencia a la nación pasan por la “práctica” de la familia como un clan, de la cual no sabemos nada, o no queremos saber nada, hasta que aparecen las masacres, las expropiaciones, las retaliaciones, en fin, la feudalización de la seguridad pública. En cualquier caso, nos hace falta una categoría intermedia para señalar eso que ya no es pueblo, en el sentido de un grupo social más o menos homogéneo que se diferencia de las élites, pero tampoco es ciudadano, en el sentido de una colectividad autónoma que conoce, respeta y hace respetar sus derechos. En uno y otro caso, se trata de una modernización a la fuerza –de tipo político, a través de la guerrilla, y de tipo económico, a través del proyecto ganadero y paramilitar– que destruye el tejido social y produce consenso a partir del terror y la violencia.

En ese contexto, el trabajo de las ciencias sociales en los últimos años aporta suficientes datos para argumentar que la guerra en Colombia ha sido, entre otras cosas, un agente de modernización y una expresión de la adaptación del conjunto social a las exigencias competitivas del mercado mundial.⁷ En el intento por establecer los medios más rápidos de apropiación de las tierras fértiles a fin de industrializar masivamente la producción agrícola y ganadera, el proceso convierte en enemigos a los pequeños campesinos y a las comunidades indígenas. En esa lógica se puede explicar la masacre y el desplazamiento de estas comunidades –para las cuales la tierra es un componente esencial de su mundo sagrado– como un ejercicio concertado donde coinciden la mentalidad fascista de los grandes propietarios, los criterios administrativos de la empresa privada y

⁷ Reseñar esta afirmación puede ser el comienzo de un libro. Sin embargo, para simplificar, digamos que en la hipótesis caben tanto las propuestas de Lenin para transformar el campo en la Rusia prerrevolucionaria, como el trabajo pionero de Samir Amin y André Gunder Frank, en su esfuerzo por describir el desarrollo de los modos “asiáticos” de producción. En nuestro medio destacan los trabajos de Germán Colmenares y Margarita González para el período colonial, y los de Jesús Bejarano y Alejandro Reyes para la época contemporánea. Un trabajo sugerente en este sentido, es el de Giovanni Arrighi, especialista en las transformaciones socioeconómicas del África postcolonial y, en lo que él ha dado en llamar “la extraña muerte del tercer Mundo”. Ver, entre otros: Arrighi, *The stratification on the World– Economy*.

las necesidades tecnológicas de la producción en gran escala. Si a esta tendencia se suma el culto fanático por la propiedad privada, que caracteriza los grandes y medianos propietarios, para los cuales toda forma comunitaria de propiedad o de producción es un fermento activo de pueblo y, por tanto, un embrión de comunismo, la violencia se nos revela como un lubricante impío del flujo y el reflujo de las apropiaciones/expropiaciones que tienden a la concentración de la riqueza y la propiedad.

El dilema ético del proyecto desarrollista, a nivel agrario, es crear una burguesía empresarial exportadora que reemplace a los cafeteros, promoviendo el desarrollo de grandes emporios agroindustriales que permitan integrar nuevas tecnologías de producción y que permita inyectar grandes inversiones de capital, sin generar una catástrofe social. Por ahora el desempleo, las masacres, los desplazamientos, la ruptura del tejido social, la disolución de etnias tradicionales, siguen siendo los efectos visibles del proceso. Lo que se llama, eufemísticamente, el costo social del proyecto económico.

En ese sentido, no es difícil comprender porqué, en procesos históricos similares que se remontan a la Conquista, indígenas y campesinos han visto la civilización, las nuevas formas de producción o el capital mismo, como un enemigo.

Esa resistencia ha sido sorteada en cada época con un espectro de ilegalismos, que afecta los derechos económicos, culturales y humanos de grandes poblaciones, y que normalmente aprovecha y convive con las medidas preventivas del Estado. Lo cierto es que esta proliferación de ilegalismos ha permeado todas las capas sociales, las formas económicas, las fuerzas del Estado, los canales de la democracia representativa a tal punto que ha terminado por convertirse en un *modus operandi* permanente que se legitima por su eficiencia económica y por su eficacia en términos de control social. En un análisis actual, ese espectro de ilegalismos permite establecer un mapa preciso de las transformaciones económicas de las zonas rurales en relación con el conflicto. En ese mapa, además de la economía del narcotráfico habría que señalar la economía ganadera, la nueva distribución de las tierras entre paramilitares y narcotraficantes, el control administrativo de los diferentes grupos armados en las regiones, y la pugna por controlar las zonas más ricas en recursos naturales, cuya explotación genera recursos “extras” para financiar el conflicto.

Situaciones semejantes se producen desde los años sesenta en varios países del tercer y el “cuarto” Mundo. Solo si uno acepta que la guerra no es incompatible con el capital ni con el comercio libre, entiende como después de la disolución gradual de la Guerra Fría, y de la internacionalización casi definitiva, no del comunismo, sino del consumismo como modo de vida, se siguen prendiendo guerras civiles en África, en Asia o en América Latina. En nuestro caso particular, no se explicaría cómo la pura utopía de un gobierno comunista puede mantener una guerrilla en pie, sin respaldo internacional evidente y, lo más extraño, cómo las autodefensas, los militares y ciertos sectores de la burguesía y la clase media pueden alimentar un odio anticomunista tan cerrero e irracional. De hecho, resulta más extraño cuando el establecimiento acusa al enemigo de abandonar sus trincheras ideológicas, su “falta de utopía”, la confusión de los medios y los fines, como si el hecho de plantear y garantizar la guerra en términos económicos a largo plazo fuera más peligroso.

Y efectivamente lo es. Si algo distingue hoy a paramilitares y guerrilla es la habilidad operativa y la claridad estratégica para focalizar la guerra en los nichos privilegiados de la economía de extracción y/o exportación de productos primarios. Sobre ese fondo de realismo común parecen encontrarse por fin los enemigos, sin mucho que discutir, pero sí mucho que disputar. Por eso mismo, se van acercando en los métodos de combate y en las fuentes de financiación. En esa perspectiva, todos juntos, incluso ciertas facciones del ejército, los narcotraficantes y la delincuencia de cuello blanco que allí germina, podrían ser asimilados a la “rebelión depredadora”, categoría propuesta por Paul Collier en un famoso estudio preparado para el Banco Mundial sobre las guerras civiles en el mundo. Este es el núcleo de su hipótesis:

Las exportaciones de bienes primarios son la actividad económica más susceptible de saqueo. La economía que depende de ellas ofrece, por lo tanto, numerosas oportunidades para la *rebelión depredadora*. Un indicativo de la alta susceptibilidad al saqueo de las exportaciones primarias es el hecho de que sean también la actividad con mayor carga impositiva: las mismas características que hacen que a los gobiernos les sea fácil gravarlas con impuestos hacen que a los rebeldes les sea fácil saquearlas. De hecho, la depredación rebelde es una imposición tributaria ilegal. A la inversa, en algunos países el gobierno

ha sido descrito como una depredación legalizada que grava fuertemente los bienes primarios con el fin de financiar la élite gubernamental. En los peores casos, las víctimas de esta depredación no discriminan mayor cosa entre el comportamiento de la organización rebelde y el del gobierno.⁸

No quisiera discutir aquí los aspectos de la tesis de Collier que tienden a identificar oposición y delincuencia, que me parecen equívocos y equivocados. Más bien quisiera instalarme en su perspectiva para ver los efectos de esta connivencia de la guerra y el capital en la relativización de los paradigmas del ser enemigo, y por tanto, en los fines que persigue la confrontación. La conclusión inicial es que, efectivamente, la capacidad mimética del capital incrustado en la dinámica de la guerra civil puede diluir cualquier otra finalidad en su propio movimiento. De hecho, lo primero que disuelve son los paradigmas morales de la cultura, luego crea extrañas connivencias económicas donde parecía regir la repartición reglada de la guerra entre amigos y enemigos, y termina por generar un escepticismo radical sobre la promesa de la reconciliación como acontecimiento colectivo. Lo que queda es un halo de incompreensión que no pone en duda el hecho mismo de la guerra, sino sus fines, y hace de la guerra un fin en sí que deja en el limbo de la noche cualquier futuro, cualquier ajuste del tiempo a la promesa, sea de restauración, de reconciliación o de revolución.

4. Negociar o el arte de los conjuros

Lo que hoy vivimos es el tiempo de una fatalidad que no parece llegar a su fin, que no está inspirada ya en un “buen” fin y, por tanto, no encuentra su término ni aclara su finalidad. Así, en vez de una finalidad que se sabe a sí misma, surge una fatalidad ciega, que no es tan ciega, sino que esta ligada a las fuerzas emergentes del mercado y a los intereses de cada ejército, los cuales, por eso mismo, no parecen tener como finalidad más que permanecer y fortalecerse indefinidamente, con los más diversos pretextos: la desinstitucionalización total, la desigualdad económica, el peligro comunista. La cuestión es, quizás, para la población civil, reconocer la historia del otro que somos nosotros mismos, y resignificar –con nuevos símbolos y argumentos– esa finalidad más alta de la guerra que, se supone, en su reconocimiento

⁸ Collier, Paul. “Causas económicas de las guerras civiles y sus implicaciones para el diseño de las políticas”, en: *El Malpensante*, núm. 30, Bogotá: 2001, p. 39.

colectiva haría declinar la violencia misma, y en cuya realización podrían participar los que creen estar afuera, ajenos al conflicto.

En ese sentido, sin recurrir al enunciado "amad a vuestros enemigos", sino simplemente a fórmulas más pragmáticas como "incorporar" los antiguos actores armados a la vida civil, o a esa tan vaga que promete "crear las condiciones sociales de una sociedad justa e igualitaria", lo que está claro es que disolver la violencia del enemigo tiene como condición un *tour de force* constitucional y político –que anticipa tierras, ingresos, representatividad política, a cambio de consenso, obediencia, readaptación– después del cual deben quedar claros los efectos de la guerra en la política y la economía de la paz negociada. Suponiendo que en ese ideal concreto se han filtrado todos los deseos, se han hecho las concesiones mutuas y se han reconocido las diferencias y los diferendos necesarios para hacer de él un deseo colectivo.

Una manipulación inteligente de estos compromisos y estas expectativas, puede conducir tanto al fascismo como al socialismo o al liberalismo; depende si se ponen en el primer plano de la política interna del Estado que emerja del acuerdo, de acuerdo con cada tendencia, los enemigos de la ley y el orden, los enemigos del pueblo, o los enemigos de la democracia.⁹ Como no hay ya modo de evitar las hibridaciones, seguramente el modelo que triunfe será una de una mezcla particular de los tres. De hecho, aunque nos hemos empeñado en crear el consenso de una amistad política que concibe al comunismo y al fascismo como los enemigos de la democracia, nadie concibe hoy el Estado fuera de los límites de la democracia. Si uno pregunta a los líderes de los bandos en conflicto, todos claman por una verdadera democracia, todos se consideran idóneos para encarnar el ideal democrático.

Si bien podemos leer la función histórica de la guerra y la destrucción como acontecimientos que podrían incidir en la consecución de ese ideal, en nuestro caso, la pérdida de sentido histórico ha puesto en primer plano el presente más que el pasado o el porvenir de esa división amigo/enemigo. Por eso mismo la memoria

⁹ Para aclarar los límites de lo que se entiende por democracia, de entrada, habría que profundizar, pero también deconstruir esa mitología, de fuerte arraigo popular, que opone la figura marxista-leninista de los enemigos del pueblo, a esa otra, de arraigo burgués-institucional, que hemos señalado como los enemigos del sistema. El famoso ensayo de Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, ofrece un método interesante para deshacer la retórica de los enemigos en la pretensión de encarnar las virtudes democráticas frente a los vicios de sus contendores.

acerca de los muertos o la proyección del destino de los no nacidos es cada vez más débil. Por lo demás, la pobreza del debate público impide un consenso mínimo acerca de lo que es necesario recordar o proyectar. Pronto ya no habrá héroes, de uno u otro lado, sino fuerzas del orden y manifestaciones del “terrorismo criollo”. En el escenario ideal, se trata de desactivar las máquinas de guerra a través de un ejercicio de incorporación selectiva del proyecto que cada grupo ofrece en la construcción de nación. Si a estos elementos se les incorpora un cuerpo de ideas más o menos coherente, de lo que cada uno supone que es su “responsabilidad con el porvenir”, y si este cuerpo de ideas se tramita políticamente, los enemigos serán perdonados a cambio de su conversión en simples contradictores que vendrían a discutir aceptando las reglas del liberalismo democrático.

En el escenario real, toda negociación política y personal del perdón que tenga como propósito la reconciliación, tendrá que debatir, en varias instancias, las exigencias punitivas del ideal de humanidad, la redefinición práctica y jurídica del bien común, la eficacia participativa del “nosotros” que se constituye como poder legitimador del orden social en cada región, a fin de evaluar su voluntad de hacer justicia a las víctimas, la lucidez en el diseño de un nuevo orden económico y su capacidad de inclusión real de todos la población en un proyecto de nación. La eficacia de este ideal, que insistimos en llamar concreto, es prever, desde esa instancia –ya de por sí imposible de determinar en todos sus aspectos– las violencias que puede conjurar en uno u otro camino de la negociación.

En esa encrucijada, ¿quién otorga el perdón a quién? Y, desde luego, ¿quién demanda perdón a quién? ¿La víctima o el victimario? Sabemos que el victimario no pide perdón, a menos que reconozca la culpa del daño ocasionado. Si esto no sucede, es posible que una sociedad, la nuestra por ejemplo, se acostumbre a vivir en la ignorancia de sí y del otro, en la impunidad, sin que podamos indicar a ciencia cierta quien es la víctima y el victimario de la ofensa que reclama el perdón. Suponemos que la víctima no otorga el perdón a menos que deje de considerar al otro como enemigo, pero sabemos de muchos casos en que ese perdón es otorgado como una forma de supervivencia.

En todo caso, el hecho mismo de pedir perdón es una forma de abandonar la posición de enemigo. Es muy probable que por un efecto de propaganda, de conveniencia política o de convicción ideológica, los victimarios de cualquier campo aprovechen de antemano esa propensión de la víctima al perdón y se

consideren exentos de culpabilidad. En esos casos, el perdón de la víctima –que no es demandado, sino absolutamente gratuito, irreductible por tanto a procedimientos jurídicos o acuerdos políticos– termina siendo manipulado. Pero, a la larga, en la perspectiva de un proceso de reconciliación, la víctima y el victimario no son solo personas jurídicas, sino símbolos visibles de una relación consuetudinaria que se ha normalizado a partir del conflicto. Por tanto, lo que va quedando es la experiencia de un perdón antinómico¹⁰ según el cual no hay una instancia externa a la víctima y al victimario que nos permita garantizar la sinceridad del perdón demandado u otorgado pero, al mismo tiempo, al seguir el recorrido de la antinomia, estamos obligados a encontrar las mediaciones sociales e institucionales necesarias para que la práctica de la justicia se haga efectiva descartando los candidatos más débiles a la hora de justificar y mantener la relación de enemigo. En esa búsqueda, el asunto no es tanto cómo hacer política la amistad, de donde surge la democracia, sino justamente cómo hacer política la enemistad. Pobre democracia la que solo gobierne con sus amigos. Mezquina y peligrosa. Tendencialmente totalitaria. Imposible democracia la que, más allá de todo cálculo, se abre a una hospitalidad sin límites, y hace de lo político un espacio sin restricciones. Habrá entonces que encontrar la medida que pone a prueba nuestro deseo de comunidad, en la invención de *formas de enemistad política*, como una actitud lúcida frente a la ruina y la catástrofe.

Ahora bien, ¿es posible un ejercicio republicano dentro de la economía del capital? ¿Acaso los amigos de la democracia concebida en términos de capital social, de Estado providencia, o los amigos de la democracia entendida como comunidad ética y cultural, pueden convivir con aquellos que conciben la democracia como libertad de mercado y derecho irrestricto a la libertad individual? En pocas palabras, ¿es posible conjurar el comunismo y el capitalismo al mismo tiempo? O mejor, ¿es posible una tercera vía en los países latinoamericanos?

Tiene razón Boaventura do Santos cuando coloca este tipo de dilemas, no en el cotexto de la discusión académica, sino en el contexto social donde surge la pregunta. En efecto, afirma Boaventura, nuestras sociedades han tenido que forzar continuamente los mecanismos de la democracia sin haber hecho lo propio en el campo económico y social, lo cual tiene como efecto la articulación de un

¹⁰ Esta idea de un perdón que sólo puede ser concebido antinómicamente ha sido desarrollada siguiendo a Derrida: “Política y perdón”.

Estado democrático –cada vez más incluyente, universal, participativo en el nivel retórico– a un régimen de fascismo social, que no está dispuesto a hacer concesiones que pongan en peligro el régimen de propiedad privada, el libre mercado, la articulación productiva y financiera a la economía mundial.¹¹ El resultado es que la izquierda, acostumbrada a presionar por mayores y mejores condiciones en relación con el bienestar esperado del crecimiento económico, ha terminado por defender al Estado ante la inminencia del desmonte de muchas de sus conquistas a nivel de seguridad social –salud, educación, servicios públicos, empleo.

Esta situación, insostenible en el mediano plazo, pone en evidencia varias paradojas. La primera, no menos trágica por evidente, es que la apuesta social del Estado frente a una eventual negociación va desapareciendo, al tiempo que se esfuerza por hacer creíble su discurso sobre la paz. De ahí la tendencia a soluciones de tipo reparativo y militar, en las cuales se supone –aunque cada vez más se impone desde los medios y la llamada sociedad civil– la exigencia de una rendición, más o menos incondicional, como paso previo a la reinserción de los grupos guerrilleros. La segunda es que, en el fondo, sabemos que las garantías jurídicas que respaldan las reformas del Estado no puede seguir sirviendo de compensación simbólica a las desigualdades generadas por la adaptación dogmática al modelo económico neoliberal, y que cualquier negociación es simplemente una oxigenación transitoria que degenera en nuevas formas de conflicto social. La última, también la más reciente en ser objeto de reflexión, muestra que a pesar de un largo historial de guerras coloniales y postcoloniales donde el motivo "profundo" parecía ser la economía, las sociedades plenamente modernas no han dejado de argüir motivos humanísticos, culturales o religiosos, a fin de sacralizar públicamente decisiones cruciales que ponen en juego la vida de miles de individuos, como una forma automática de consenso donde se identifican las mayorías y sus líderes político-guerreros. Así, mientras la esfera de lo político muestra cada vez más su dependencia arbitraria e impredecible de lo militar, lo cultural y lo mediático, lo económico tiende a convertirse en la instancia última de realización ostensible de la justicia.

¹¹ Aunque esta tesis ha sido extractada de una conferencia dictada en la Universidad Javeriana de Bogotá (2001), está tematizada, de diversas maneras, en la mayoría de sus textos. Ver, especialmente: Sousa Santos, Boaventura de. *La globalización del Derecho*.

Frente a estas paradojas, en principio insolubles, y que podríamos multiplicar en todos los aspectos de la vida social, en vez de insistir en una sociedad idealmente igualitaria y homogénea –donde todos pudieran coincidir como amigos virtuosos, identificados en términos políticos– quisiéramos enfatizar cómo antes del Estado, por fuera del Estado, al margen, sin que sean regladas en derecho por el Estado, existen formas de vida, alternativas comunitarias, proyectos productivos, tráfico de culturas minoritarias, territorios que "corrigen" la distribución administrativa, economías locales, intercambios en red que rebasan lo nacional, en fin, una heterogeneidad de experiencias que deben ser acogidas sin preguntar su identidad política, sus credenciales teóricas o su rendimiento económico. En ese gesto de hospitalidad incondicional se juega, ante todo, una re-cognición, un volver a conocer los componentes de ese conjunto que, por ahora, debemos circunscribir en los límites de lo nacional.

5. De la *realpolitik* a la *realutopie*

Aunque resulte atractivo, y ayude a tranquilizar la mala conciencia de las soluciones de fuerza que terminan por imponerse para salir momentáneamente de la paradoja, un asunto tan complejo no se resuelve simplemente por una adhesión contemporizadora a un nuevo Contrato Social, o a las promesas de bienestar que el modelo ofrece, en primera instancia, para los ciudadanos medios del primer mundo.¹² Siguiendo a Derrida, se trata de invocar una justicia, más allá del derecho, que tenga un efecto radical, con todas las dudas que la experimentación de esta idea

¹² A ese efecto, una tendencia humanista de la opinión pública ha querido polarizar la confrontación entre los amigos de una solución armada y los amigos de una solución negociada. En esa proyección, guerrilla, ganaderos, narcotraficantes, negociantes de armas, autodefensas, ejército, delincuencia, estarían en un bando y el resto de la sociedad en el otro; lo cual desactiva de una forma demasiado ingenua el concepto inicial que nos ocupa, ¿qué es ser enemigo y que significa amar a los enemigos? Esta división ilusoria ha creado la expectativa falaz de que un clamor unánime de la población civil puede acabar con el conflicto. Lo cierto es que, en el otro momento, cuando ese clamor se apaga, cada grupo / segmento social reconoce su pertenencia a una u otra causa, no tanto por motivos doctrinarios o por la convicción en ciertos principios, sino por la participación en la economía que generan estos sectores, llámese narcotráfico, corrupción, comercio informal, extorsión, secuestro, economía subterránea, apropiación de tierras, garantías pensionales en estado de excepción, incluso, en las estrategias que han hecho de la seguridad y violencia organizada una alternativa al desempleo. En ese propósito pacifista toda protesta social puede ser descalificada como una manera de atizar el conflicto y, desde luego, elude cualquier cuestionamiento sobre decisiones que comprometen el futuro del país –las cuales entran a ser “pasivos” de una posible negociación– y que el Gobierno presenta como “ineludibles compromisos” con la comunidad –léase la banca– internacional.

pura, trascendental, pueda plantear frente a la urgencia de “apagar” el conflicto y empezar la reingeniería social del post-conflicto. Digamos que, si el primer impulso está signado por el entusiasmo del acontecimiento, por el deseo insensato de habitar lo imposible, el segundo momento se resuelve en la estructura de lo dado, en los límites de lo posible.

A mi juicio, llevar al terreno de la *realpolitik* esa antinomia entre lo empírico y lo trascendental, es desplegar, en toda su complejidad, el escenario donde se debaten las posibilidades reales de una negociación de la sociedad consigo misma. En ese sentido, lo real de la política no es reductible a lo económico o lo militar, sino que implica la apuesta por una democracia más allá de la representación y del cálculo, que pudiera desplegar la fuerza del deseo colectivo en la construcción inmanente de un poder soberano, autónomo, que no corresponde a las nociones tradicionales de soberanía representativa o trascendental. A su vez, quitar la condición de soberanía al enunciado “amad a vuestros enemigos” es sustraerlo de la esfera del Estado para potenciar su realización política en la vida cotidiana. En esa cota de imposibilidad, en esa apuesta más alta, donde el perdón incondicional se impulsa por la idea de una justicia sustraída al vaivén interminable de la venganza, es posible intuir una sociedad que pueda ponerse al día consigo misma, esto es, una sociedad donde los individuos son capaces –tienen el poder– de reconocer sus muertos, de elaborar sus duelos, de incidir en todo lo que de injusticia, desajuste, desequilibrio, tiende a perpetuarse por vía de la fuerza, el engaño o la costumbre.

El recurso a esta noción de poder inmanente es, si ustedes quieren, apelar a una reserva de autonomía y democracia que nunca ha sido utilizada, un potencial que puede operar una cierta transmutación de las deudas del pasado –ese inventario infame, a menudo inútil, del dolor, la rabia, la frustración– por obra y arte de la experimentación concertada de una nueva organización social. Todo esto puede parecer utópico, pero a la larga creo que es mucho más realista, hacia el futuro, antes del cálculo y la negociación, indagar por esa instancia profunda y personal desde la cual cada individuo –pero también, si eso suena más concreto, una sociedad civil que está por redefinir a medida que los ciudadanos tienen una ingerencia real en el proceso de reconciliación– puede entrever otra experiencia de la justicia y otro proyecto de nación.

Nadie sabe hasta donde el límite de la relación con el otro puede ser afectado, roto y recompuesto, a expensas de ese impulso que en otra época se llamaba *re-evolución*, atendiendo a la necesidad de evolucionar socialmente de un modo radical, definitivo, y que hoy se pliega a un movimiento en retirada, de *re-conciliación*, atendiendo a la necesidad de conjugar lo tecnológico y lo sacro, lo institucional y lo natural, el saber académico y la experiencia cotidiana, el disenso y el consenso, el capital fijo y el capital social, lo global y lo local, lo real y lo virtual, el conflicto armado y el proyecto de nación. En esa mutación estamos, y en ella se están configurando los nuevos procesos de subjetivación. Sobre ese plano, de por sí complejo y contradictorio, tenemos la tarea de hacer justicia a las diferencias y a los diferendos, al tiempo que suscitamos esa fuerza incondicionada del perdón, donde se mezclan las promesas juntas de la revolución y la reconciliación.

Quizás sea útil una aclaración sobre estas dos palabras, tan cargadas de juicio final, tan fáciles de asociar a las imágenes mediáticas del fin apocalíptico de la historia.

En principio, la reconciliación, en su acepción ordinaria, más que un concepto, es un imperativo desprovisto de la fuerza del deber ser kantiano o de las circunvoluciones de la superación hegeliana, que opera como conjuro imaginario de todas las violencias futuras. En cristiano, podemos concebirlo como un acto de amor puro y definitivo capaz de desactivar los argumentos y las figuras previas de enemigo en una determinada sociedad. Desde luego, es poco probable que este *constructo* virtual tenga alguna incidencia en términos de acción real, pero eso no impide que siga actuando “desde lejos”, como una potencia y una promesa que sólo se activa con la crítica interna de la democracia, y sólo se realiza en el respeto efectivo de las diferencias, de los mundos posibles que asoman en el rostro del otro.

En caso contrario, ante la impotencia, otros dirán falta de voluntad política, para escuchar esos mundos, es previsible que muy pronto –y ese es, a mi juicio, el punto en que se encuentra el proceso de paz en Colombia– aparezca todo aquello que desde la economía, la justicia, la política, parece innegociable, irreparable, y en otro sentido, profundo y personal, imperdonable. Esto es, el punto donde las diferencias aparecen como diferendos que no son negociables. Ferry ha propuesto recientemente un método cognitivo que es también una ética de la reconstrucción,

inspirada en Habermas y Ricoeur,¹³ donde los diferendos podrían ser trabajados tanto desde las narrativas como desde los argumentos que cada grupo tiene para mantener o declinar la confrontación, el odio, el resentimiento. Escuchar las historias, las interpretaciones y las razones del otro se vuelve, entonces, un ejercicio de reconocimiento que anticipa la restauración, la justicia y el equilibrio.

Aunque sospechamos que los procedimientos que garantizan el debate ético y la disposición civilizada que Ferry exige como prenda para empezar el ejercicio pueden aplazarlo indefinidamente, resulta convincente en la articulación de esos tres géneros de lenguaje: narración, interpretación, argumentación, como instancias éticas del reconocimiento. De nuestra parte, en ese intento de reconstrucción, de la misma manera que hablamos de un perdón incondicional que no propicia el olvido ni la impunidad, o de una justicia más allá del derecho, pensamos en una economía de la ofrenda y del don, “capaz de entregar al otro aquello que le corresponde como propio”, en consideración a la historia, a la pertenencia cultural y comunitaria –sin desconocer lo que el buen juicio y el cálculo del bien público indican. Sin embargo, no es conveniente asumir este gesto como una restitución inmediata, que pudiera poner de nuevo el mecanismo de la venganza en acción, con el supuesto de que todas las promesas incumplidas, las expropiaciones en cadena, la deuda social, la impunidad, pueden ser resueltas de un golpe y de una vez por todas, como si en el anunciado fin de la injusticia pudieran realizarse todos nuestros deseos, lo cual no deja de ser igualmente superficial y demagógico.

Por eso, en el fondo, en vez de mantener la esperanza en una síntesis armónica que reconcilie los contrarios, se trata de pensar en un ejercicio diferido y responsable de reconocimiento colectivo de las diferencias y, sobre todo, de reconstrucción a futuro de los diferendos. Siguiendo a Lyotard,¹⁴ entiendo la noción de diferendo como un plano del conflicto que no se resuelve por la vía de la contradicción. Por tanto, no se trata de una discusión de opuestos acerca de lo mismo: ganancia, salario, cuotas burocráticas, por ejemplo. Trazar el diferendo es marcar la frontera entre las diferencias sin disolverlas o destruirlas, hacer convivir distintas tradiciones culturales, formas de producción, prácticas del derecho, nociones de propiedad. En ese sentido, reconocer la historia y las razones del enemigo es ya

¹³ cfr. Ferry, *Ética de la reconstrucción*.

¹⁴ cfr. Lyotard, *La diferencia (Le différend)*.

ponerse en camino de sincronizar, de hacer coincidir las diferencias en un nuevo orden que vivimos como Hamlets criollos, o sea, atravesados por los más grandes dilemas pero abocados a las más mezquinas soluciones. La mezquindad, a mi juicio, surge de la imposibilidad de traducir las razones y los afectos del otro, por una suerte de analfabetismo político y afectivo, pero también de la impotencia para realizar en el campo político y cultural eso que hemos llamado una economía del don y de la ofrenda, en el plano personal y colectivo.

En otros términos, el problema es como traducir esta economía del don, implícita en el enunciado “amad a vuestros enemigos”, a términos pragmáticos, sin abandonar la tensión antinómica esencial: cómo ser y no ser enemigo, al mismo tiempo. O lo que es lo mismo, cómo asumir la revolución como un acto de amor. Mi intuición es que si nos retrotraemos a los motivos históricos del ser enemigo, se crea una cadena causal de múltiples entradas y salidas que sugiere, como más adecuado, un análisis social y una perspectiva colectiva de eso que hoy convoca las dos palabras juntas: crimen y perdón, revolución y reconciliación. No hay que olvidar, en este sentido, el carácter comunitario y liberador de la doctrina comunista. Justo en ese plano utópico, los exégetas de la metahistoria han logrado establecer una conexión plausible, nada desdeñable, entre el ideal cristiano y el ideal comunista aquí en la tierra, mas allá del agnosticismo radical con que normalmente se identifican las creencias políticas derivadas del marxismo a partir del siglo XIX.

Lo que de Marx se deriva como promesa hacia el porvenir –si ustedes quieren, el fantasma del comunismo–, pero también los proyectos que esa utopía guarda en cuanto a la coincidencia de deseo y destino, se pueden traducir, en muchas sociedades en conflicto, al lenguaje mesiánico del cristianismo. Borrar esa herencia de Marx, diría Derrida, es borrar la herencia del amor incondicional y del perdón que anuncia en el tiempo, en algún tiempo futuro, el juicio del cristianismo. Alguien podría objetar el carácter materialista del marxismo. Yo diría que esa exigencia de realidad no hace más que confirmarlo en su intransigencia frente a la injusticia y la desigualdad. Sólo que el diagnóstico parece ser heterogéneo en relación con la enfermedad. Por eso, pensar el mal, incluso el mal radical, aferrarse a una cierta visión irrenunciable del acontecimiento que lo podría conjurar, rebota, al mismo tiempo, en el plano pragmático y tangible de su formulación social, allí donde cualquier proposición esta mediada por lo que Lyotard llama el género económico,

esto es, resulta indisociable de la extensión mundial del capital como forma privilegiada de la economía de mercado.

Por eso, no es casual que entre esos dos polos morales de la cultura occidental que, en otra perspectiva, tienden a coincidir en sus extremos –pienso en las pretensiones liberadoras de cada uno en su fundación y en la proyección teleológica hacia un final de la historia–, el liberalismo haya venido a mediar, para imponer un tono más realista y más pragmático, que quiere secularizar la experiencia de la guerra, racionalizar costos y beneficios, despojar la noción de enemigo de toda carga étnica, religiosa o cultural.

A mi juicio, esto se explica por el hecho de que en las sociedades liberales el imperativo moral que guía las instituciones no es un fin en sí mismo, sino que busca maximalizar las ventajas y las posibilidades de la justicia distributiva dentro de una economía de libre mercado. Quizás la escisión se muestre más claramente en un neokantiano tipo Rawls. En efecto, en su intento por resolver los problemas de justicia social en los límites de las sociedades realmente existentes, Rawls renuncia abiertamente a considerar la utopía marxista o la promesa evangélica, justamente porque, en ambos casos, se trata de fundamentar el proyecto social en un “más allá de la justicia” –que, hemos visto, seduce a Derrida como instancia última, incondicional, donde *vendría*, en un tiempo siempre hipotético y condicional, a resolverse el perdón.

Frente a esta economía cualitativa e impredecible del don, de la entrega sin límites, donde coinciden el amor cristiano y la solidaridad comunista, Rawls preferiría un perdón imperfecto, pero capaz de resolver, a través de instituciones reales, una redistribución parcial –siempre desigual, pero continuada y progresiva– de la tierra y del capital, como prenda cuantificable de la elección que determinada sociedad en conflicto hace hacia el futuro.¹⁵ Esta sería, pues, la traducción pragmática de la antinomia, ya no kantiana sino derridiana, del perdón incondicional proyectado en el contexto de una sociedad disociada entre el hábito de la guerra y la urgencia por encontrar el lenguaje de la reconciliación.

Ahora, el hecho de que hagamos plausible la traducción de la antinomia en términos redistributivos no resuelve la deuda con los muertos y ni la vergüenza de ser los protagonistas de la masacre, la extorsión, el chantaje, la corrupción, el

¹⁵ Rawls, *Teoría de la Justicia*, pp. 262 ss.

secuestro, el exterminio. ¿Es en esa condición que vamos a reconstruir las reglas de la amistad y la enemistad política? ¿Cómo ignorar que la ignominia, la mezquindad, la desconfianza, la mala fe han crecido a la sombra de eso que hemos concebido como república y que intentamos asumir como democracia? En ese sentido, como dicen Deleuze y Guattari, se necesita mucha ingenuidad o mucha perfidia para suponer que una ética liberal y una filosofía de la comunicación son las que pueden restaurar la sociedad a partir de la opinión universal formada por los sabios proyectada “como consenso capaz de moralizar las naciones, los Estados y el mercado”.¹⁶

Desde luego, el lenguaje de la promesa y la utopía puede llegar a ser simplemente el cómplice de la abyección en que nos hemos sumido, si no encontramos los medios para *resistir al presente*, si no asumimos que el pueblo de la revolución y la reconciliación no existe todavía, y que hay que crearlo, igual que la sociedad que le corresponde. Para eso, antes del cálculo y la reparación, como una insignia moral, tendríamos que descubrir lo que nos hace capaces de resistir a la muerte, al miedo, a la servidumbre, a lo intolerable, al silencio de los asesinos, a la complicidad de los corruptos, al cinismo de los salvadores, al cacicazgo de los espíritus, a la *vergüenza de ser hombres* en un país donde mueren impunemente 30.000 personas al año.

En esa condición nos corresponde pensar el sentido de toda revolución y toda reconciliación. Por eso, la revolución que nos seduce no se inspira en ningún modelo del pasado o del futuro, de la misma manera que la democracia no se confunde con un Estado de derecho más o menos perfectible. Simplemente convoca nuestra lucidez para traducir el diagnóstico del presente en un devenir revolucionario permanente y en un devenir democrático siempre irrealizado, que no se agotan en los hechos ni en el derecho, sino que se expresan en el acontecimiento que significa descubrir un modo de pensar colectivamente.

El entusiasmo de los ciudadanos en ese acontecimiento, diría Kant, se distingue por el carácter universal de la participación y por el hecho de estar desprovisto de todo interés personal, lo cual indica, más allá del éxito o del fracaso de la revolución “real”, la disposición moral de un pueblo.¹⁷ En ese sentido, ya

¹⁶ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 109.

¹⁷ En este caso, tomo los comentarios de Deleuze-Guattari y Lyotard (*El entusiasmo*) sobre los textos de Kant dedicados a la filosofía de la historia. Sería interesante cotejarlos, para un debate

sea como devenir otro, como disposición moral que trasciende la división amigo/enemigo o como mayoría de edad –esto es, como capacidad de dar cuenta de sí mismos y de nuestros enemigos frente la historia– la palabra revolución invoca una urgencia ética y vital de reconocimiento de sí mismo en el otro.

Nuestra intuición es que todo ejercicio de reconciliación pasa por esa prueba en la que un pueblo renuncia a vivir estigmatizado por la división entre liberal y conservador, entre izquierda y derecha, entre víctimas y victimarios, y decide experimentar una noción de lo justo que no se confunde con la venganza, ya sea personal o sea mediada por la justicia oficial. En esa instancia "más allá del derecho", posible sólo por una consideración incondicional del otro, son los individuos anónimos, las instituciones y las comunidades los que asumen la función de héroes. Claro, entonces los héroes son los de la reconstrucción y no los de la destrucción. Aunque no sea más que una declaración de buenas intenciones, digamos que se trata de asumir la relación amigo/enemigo como un pretexto ético y cognitivo, a través del cual la sociedad en su conjunto puede descubrir una nueva relación consigo misma. Entonces, el acontecimiento no sería tanto la guerra, la negociación o la reforma del Estado, sino la creación de ese pensamiento colectivo y de las condiciones por las cuales un pueblo asume un devenir democrático que, a nuestro juicio, es necesario proyectar más allá de lo político.

Bibliografía

- Arrighi, Giovanni, *The stratification on the World– Economy*. New York, Binghamton University Press, 1995.
- Collier, Paul, "Causas económicas de las guerras civiles y sus implicaciones para el diseño de las políticas", en: *El Malpensante*, núm. 30, Bogotá, 2001.
- Chaparro, Adolfo, *Archéologie du savoir cannibale*, tomo II de *Les archives de l'ambiguïté*, París, L'Harmattan, 2000.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

futuro, con la lectura que hace Foucault del famoso texto *¿Qué es la ilustración?*, y con la adaptación que hace Habermas de Kant a su ideal trascendental comunicativo (virg. *La inclusión del otro*).

- Derrida, Jacques, *Política y perdón (Le siècle et le pardon)*, entrevista con Michel Wieviorka, en: *Le Monde de Débats*, París, dic.1999. Traducción: Adolfo Chaparro.
- Lyotard, Jean Francois, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Lyotard, Jean Francois, *El entusiasmo, Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Rawls, Jhon, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.
- Sousa Santos, Boaventura de, *La globalización del Derecho*, Bogotá, Facultad de Derecho - Universidad Nacional - ILSA, 1998.

Este libro fue compuesto en caracteres
Caxton 10 puntos, impreso sobre
papel propal de 70 gramos y encuadernado
con método Hot Melt, en el mes de abril de 2007,
en Bogotá, D.C., Colombia
Javegraf

Este libro explora el concepto y la práctica del perdón desde diversas perspectivas. Para ello divide las temáticas en cuatro partes: *El pretexto*, una entrevista con Jacques Derrida, publicada por primera vez en español, donde se hacen comentarios críticos a los planteamientos del filósofo francés. La segunda parte, *La tradición*, aborda históricos y jurídicos del perdón y tiene en cuenta entornos culturales



donde se llevan a cabo el perdón y la venganza. En el acápite titulado *lo imperdonable* los autores reflexionan sobre el tema en situaciones límite, como los crímenes de lesa humanidad. La última sección, *los escenarios del perdón*, recoge las experiencias de otros países en procesos de negociación de conflictos y tiene en cuenta los factores mediáticos, institucionales y económicos del caso colombiano.

